CHELA SANDOVAL

# Metodología de la emancipación

*Diseño de la portada:*
Patricia Luna Robles

*Fotografía de la portada:*
Marcos Massao Iuato - *23 de Maio*

# Metodología de la emancipación

Digitized by the Internet Archive
in 2022 with funding from
Kahle/Austin Foundation

https://archive.org/details/metodologiadelae0000sand

# Metodología de la emancipación

Chela Sandoval

Prefacio de Angela Y. Davis

Traducción de Julia Constantino

Universidad Nacional Autónoma de México
Programa Universitario de Estudios de Género
México, 2015

Título original: *Methodology of the Oppressed*, publicado en inglés por University of Minnesota Press, 2000. © 2000, Regents of the University of Minnesota.

Traducción: Julia Constantino
Revisión: Lili Buj y Cecilia Olivares Mansuy
Revisión de la Introducción, Capítulos 6, 7 y Conclusión: Chela Sandoval

Primera edición en inglés: 2000, University of Minnesota Press
Primera edición en español: noviembre de 2015, Universidad Nacional Autónoma de México.

D.R. © Universidad Nacional Autónoma de México
Programa Universitario de Estudios de Género
Torre II de Humanidades, 7º piso, Circuito Interior
Ciudad Universitaria 04510, México D.F.

**ISBN: 978-607-02-7164-9**

D.R. Derechos reservados conforme a la ley. Queda prohibida la reproducción parcial o total, directa o indirecta del contenido de la presente obra sin contar previamente con la autorización expresa y por escrito de la institución editora, en términos de lo así previsto por la Ley Federal del Derecho de Autor.

Impreso y hecho en México

*Para Pearl Sandoval, mi madre,*
*cuya valentía y amor inspiraron este libro.*

*El mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos.*

Subcomandante Marcos,
Ejército Zapatista de Liberación Nacional
(EZLN), México

# Índice

Prefacio, *Angela Y. Davis* ..... 13

Prólogo, *Martha Patricia Castañeda* ..... 17

Presenciando/Agradeciendo/Apreciando ..... 25

Nota de la autora sobre la traducción como una trans-interpretación ..... 29

Introducción: para leer este libro ..... 35

Parte I
Las bases del posmodernismo neocolonial

1. Fredric Jameson: el posmodernismo es una fuerza global neocolonizadora ..... 57

Parte II
La teoría y el método de la conciencia opositora en el mundo posmoderno

2. El feminismo estadounidense tercermundista: el movimiento social diferencial I ..... 91

Parte III
La metodología de la emancipación: semiótica, deconstrucción, metaideologización, *democratics* y movimiento diferencial II

3. Sobre los estudios culturales: un *apartheid* de campos teóricos ..... 133

4. La semiótica y los lenguajes de la emancipación ..... 153

5. La retórica de la supremacía revelada por la tecnología ética: *democratics* ..... 203

Parte IV
El amor en el mundo posmoderno: la conciencia diferencial III

6. El amor como una hermenéutica del cambio social: una *movida* decolonizadora ..... 235

7. La fuerza revolucionaria: unir el deseo con la realidad... 265

Conclusión ..... 297

Epílogo, *Socorro Gutiérrez Magallanes* ..... 305

Bibliografía ..... 313

# Prefacio

*Angela Y. Davis*

Chela Sandoval ha lidiado siempre con los dilemas a los que se enfrentan los académicos y activistas que trabajan para transformar el mundo. Con la publicación de su ensayo pionero "U.S. Third World Feminism: The Theory and Method of Oppositional Consciousness in the Postmodern World", surgió como una notable pensadora a quien se conoce por su crítica rigurosa a los feminismos que no reconocen las maneras complejas en que la raza, la clase y el sexo conforman la categoría de género. Formuló su argumentación en favor del potencial emancipador de las estrategias y formaciones de las mujeres de color precisamente porque observó que, a diferencia de las ideas neoliberales de la diversidad, en estas formaciones y estrategias la distinción podía adoptarse no como un objetivo en sí mismo, sino como un punto de partida y un método para transformar las circunstancias sociales antidemocráticas y represivas.

Al colocar el feminismo estadounidense tercermundista en el centro de su obra, Sandoval emprendió el análisis teórico de un movimiento social en el que ella misma había desempeñado un papel importante como organizadora y teórica. Al acercarse de nuevo a la obra de Cherríe Moraga, Audre Lorde, Gloria Anzaldúa, Barbara Smith, Lorna Dee Cervantes, Paula Gunn Allen, Barbara Noda y muchas otras, Sandoval se relacionó con textos que ponían en práctica las estrategias de colaboración que ella también había ayudado a construir. En el legendario artículo ya mencionado

desarrolló su teoría de la conciencia diferencial y reveló su capacidad para confrontar directamente algunas de las cuestiones más problemáticas que enfrenta el activismo social contemporáneo.

El trabajo preliminar para su análisis se encuentra en un informe que escribió acerca de la Conferencia de la National Women Studies Association en 1981, donde examinó las limitaciones de un movimiento que "imponía una falsa unidad de las mujeres". Sandoval sostenía que, debido a sus posicionamientos múltiples, las feministas de color que actuaban de manera diferencial no solo contradecían la noción de un movimiento de mujeres (blancas) homogéneo, sino que tampoco podían aspirar a un movimiento unitario e independiente de mujeres tercermundistas.

Reconoció que en esta formación había potencial para una "flexibilidad autoconsciente de identidad y acción política" y para el desarrollo de críticas bien fundamentadas del movimiento del poder a lo largo de los ejes de raza, género, clase y sexualidad que, a a su vez, podrían ser los componentes de una nueva metodología de liberación.

En *Metodología de la emancipación,* su nueva obra, Sandoval elabora un método para la emancipación que tiende puentes a través de abismos teóricos y crea estrategias para globalizar la resistencia desde abajo. Este libro nos ofrece una serie de métodos para analizar textos, así como para crear movimientos sociales e identidades capaces de hablar en favor, en contra y a través del poder. Su teoría y su método de la conciencia opositora en el mundo posmoderno se unen a la "metodología de la emancipación" y, juntos, crean la modalidad de acción social, la hermenéutica a la que ella llama el "amor en el mundo posmoderno". Sandoval sostiene que ésta es la modalidad de la acción social y la construcción de la identidad que necesitamos para entendernos a nosotras mismas, entendernos unas a otras, y entender la naturaleza del ser y la colectividad misma dentro de la globalización cultural y económica. El libro de Sandoval, basado en su conocimiento del activismo, es un mapa para comprender cómo llevar a cabo la disidencia en las condiciones culturales del siglo XXI.

En *Metodología de la emancipación,* la autora da inicio a la labor monumental de reubicar y reinterpretar la obra de grandes teóricos

y teóricas occidentales, como Fredric Jameson, Roland Barthes, Michel Foucault, Donna Haraway y Hayden White, en relación con los hallazgos de los feminismos de aquellas mujeres de color estadounidenses que insisten en la solidaridad internacional y en la resistencia ante el racismo, los sesgos de clase y la homofobia. Sandoval identifica algunas de las maneras más destacadas en que han trabajado las y los teóricos culturales y críticos bajo las influencias políticas y filosóficas de comunidades subordinadas que buscan la liberación. Su texto es una hazaña política y teórica decolonizadora que sostiene que la conciencia opositora no es un ideal utópico perdido y que, con una forma de conciencia *diferencial*, surgida de los feminismos de las mujeres de color y de las estrategias para construir las alianzas que éstos requieren, es posible evitar los callejones sin salida en la teoría y en la práctica política. El impulso utópico que determina *Metodología de la emancipación,* así como la obstinación (en el sentido marcusiano) de la nueva teoría crítica de Sandoval, la conducen a ella y a su público lector a buscar vocabularios nuevos que puedan ayudar a decolonizar la imaginación.

En *Metodología de la emancipación* la idea es crear un espacio para las intervenciones significativas en el mundo social; se le puede describir como un prolegómeno en el que se examinan críticamente las condiciones y posibilidades de los movimientos radicales contemporáneos en esta era del capitalismo global. Quienes comienzan su trabajo en la academia y están interesados en vincularlo con la búsqueda de la justicia social se verán alentados por la manera en que Chela Sandoval se aferra a creer en la posibilidad de una resistencia revolucionaria. Este libro, al tiempo que perturba las formas tradicionales de pensar sobre el activismo social, subvierte la idea de la pasividad social de la teoría. Cuando Sandoval se centra en las perspectivas para la emancipación psíquica, convoca a un sujeto nuevo capaz de albergar amor, esperanza y resistencia transformadora.

# Prólogo

*Martha Patricia Castañeda*

Es un honor presentar la traducción al español de *Methodology of the Oppressed*, de Chela Sandoval: un libro desafiante, vigente, propositivo y cuestionador, que mantiene su vigencia a quince años de haber sido publicado en su versión original. Si bien se trata de un análisis situado en el ámbito del feminismo tercermundista estadounidense, ofrece múltiples vasos comunicantes con los derroteros de los feminismos decolonizadores y los feminismos críticos que se desarrollan en América Latina. Al intentar destacarlos, refrendo la propuesta de la autora de desmantelar el *apartheid* académico-teórico para pasar a consolidar un feminismo radicado en el mundo.

"La metodología de la emancipación es un conjunto de procesos, procedimientos y tecnologías para decolonizar la imaginación", afirma Chela Sandoval. Esta afirmación, precisa e indicativa, sintetiza todo un esfuerzo de elaboración de una historia propia, individual y colectiva, en la que han participado innumerables mujeres colocadas en los lugares de la oposición y la resistencia. Remite también a largos procesos de (re)conocimiento de lo que constituye la conciencia, formada en la opresión y la subordinación, que llevan a cabo los/las sujetos-ciudadanas, para usar el término de la autora, en su propósito de transformar esas condiciones en resistencia y emancipación. El análisis minucioso y profundo de estos procesos es el que organiza el libro que ahora tienen entre sus manos lectoras y lectores.

Reconstruir la historia propia, al mismo tiempo que se expresa a través de una narrativa emanada de sí, requiere generar una epistemología propia. El feminismo ha ofrecido en las últimas décadas importantes desafíos a la epistemología al uso. Desde distintas posiciones, se ha desidentificado de la forma hegemónica de conocer al introducir la necesidad de explicitar quién conoce, cómo conoce, qué conoce y para qué conoce, con lo cual ha mostrado las falacias de las pretensiones de abstracción, generalización y universalidad que defienden las posturas epistemológicas correspondientes a los ámbitos en los que se produce y reproduce el pensamiento dominante, pretendidamente sustentado en evidencias científicas.

En ese orden de ideas, cada postura feminista ha ponderado de manera distinta a su(s) sujeto(s), tanto en el plano conceptual como en el político. Como mencioné, Chela Sandoval apela a una categoría de el/la sujeto-ciudadana que se caracteriza por una imbricación de sexo/género/clase/raza/cultura/poder que permite incluir a una pléyade de sujetos vinculados por un punto en común: la oposición a los poderes de dominio. Esto deriva de su acepción de "feminismo tercermundista estadounidense", conformado por distintos feminismos, entre los que destacan el feminismo de las mujeres negras y chicanas. El conjunto de su abordaje está emplazado por esta doble caracterización, a través de la cual el libro recorre distintos caminos, de los cuales me interesa destacar los siguientes: la convocatoria a comprender cómo generan los sujetos sus acciones; cómo se elaboran conocimientos y epistemología decolonizadores; cómo se amplía el conocimiento sobre la historia del feminismo a través de las historias de los feminismos y, finalmente, cómo se producen las condiciones simbólicas y subjetivas para la emancipación.

La primera pregunta que surge al respecto es: ¿quiénes son, entonces, las personas oprimidas a quienes apela la autora en el desarrollo de la obra? Son todas aquellas cuyas experiencias de opresión les permiten desplegar una "conciencia opositora". El aporte central de Chela Sandoval, en lo que respecta a este tópico, es la afirmación de que esta conciencia tiene cabida en el marco de las sociedades posmodernas contemporáneas, lo cual fractura la idea de que esta configuración sociocultural debilita o impide las

posibilidades de oposición al poder en la medida en que éste provoca la dispersión social al acentuar la individualidad. Sin embargo, esta apuesta sigue siendo un motivo de descentramiento para sociedades como las latinoamericanas en las que, a diferencia de las que conforman el "primer mundo" en el que la autora vislumbra este horizonte, los efectos posmodernos se matizan fuertemente por un contexto globalizado neoliberal y extractivista que obliga a las personas oprimidas a conformar esa conciencia opositora reuniendo elementos de lucha y acción que refrendan en muchos casos elementos tradicionales, lejos de los postradicionales, posmodernos, decoloniales y postecnológicos que ella identifica en la que llama una "forma mutante de resistencia" presente en esos contextos. Pero, hay que advertir, a pesar de las diferencias en esos contextos, sí hay elementos de potenciación comunes entre personas oprimidas colocadas frente a configuraciones particulares de poder: uno de ellos es la perspectiva desindividualizadora, la cual constituye, a su vez, una suerte de "antiposmodernismo", como señala la autora al recuperar los principios foucaultianos que permitirían estructurar un "amor y deseo políticamente revolucionarios" en un mundo que es, a la vez, neocolonial, poscolonial y decolonial.

La gente oprimida se caracteriza por su diferencia, una diferencia radical que "une lo posible con lo que es", dice Chela Sandoval. Es ahí donde crea una subjetividad política que le permite actuar de acuerdo con las circunstancias sociales y con los movimientos del poder. Esta gente oprimida está en constante actividad política, atendiendo a las contingencias, conduciendo cambios sociales que las posturas emancipadoras androcéntricas de los siglos XIX y XX no previeron. Gracias a ello, reconfiguran y resignifican la ciudadanía, una ciudadanía que se constituye por afinidades en "terruños", haciendo uso de tecnologías de distinto orden para conformar un movimiento social profundamente desafiante.

Siendo así, la noción de el/la sujeto-ciudadana es incluyente, al tiempo que enfatiza una multiplicidad de calidades o categorías sociales que se reúnen en una sola persona y en la colectividad a la que ésta pertenece. No remite a la acepción liberal de cada uno de los términos que componen la expresión, sino que pretende reflejar las distintas coordenadas que conforman nuevas cartografías

políticas de movimiento y de acciones políticas emprendidas por quienes no solo resisten sino que también se oponen al orden social imperante. Por ello, señala la autora, los métodos de la gente oprimida se sintetizan en una "economía general de la conciencia en sus formas opositoras".

Es indispensable entender que la acepción de metodología que atraviesa el libro es la de un procedimiento que conduciría a la emancipación. Si esto es así, ¿qué es entonces una metodología? ¿Por qué pensarla como concomitante a los procesos que conducen de la resistencia a la emancipación? Una respuesta es que la metodología involucra una forma de pensar y una forma de hacer; consiste en un proceso constante de comprensión de las condiciones de la desigualdad y la opresión con la clara intención de ir mucho más allá de su explicación para proceder a desmontar todo aquello que opera en lo "objetivo", en lo estructural, en lo simbólico y en el lenguaje como expresiones, sustento, justificación e ideología de esas condiciones sociales. Pero la premisa que hace posible este movimiento es que sean las personas que viven la opresión quienes lleven a cabo esas acciones, se vean a sí mismas, se nombren y generen su propio lenguaje, a manera de nuevos conceptos pero también de los neologismos que la autora de este libro propone como vías para transitar por nuevas rutas de pensamiento y expresar los hallazgos que se obtengan en el camino.

En el plano epistemológico, *Metodología de la emancipación* constituye un claro ejemplo de deconstrucción del pensamiento occidental en sus propias claves. Chela Sandoval lleva a cabo un minucioso análisis de las obras de autores canónicos que considera centrales para mostrar sus alcances y limitaciones, pero también para recuperar las líneas de reflexión que dejaron inconclusas o incompletas al no reconocer a las personas oprimidas como un colectivo que no solo hace, sino que también piensa. Esta lección epistemo-metodológica ofrece pistas fundamentales para cuestionar algunos lugares comunes de las ciencias y teorías al uso, pero sobre todo permite comprender a cabalidad a qué se refiere la autora cuando afirma que existe una teoría y un método que acompañan la conformación, consolidación y manifestación de la conciencia opositora, siempre y cuando se considere que la enunciación

"personas oprimidas" no remite a una categoría social unitaria. En consecuencia, si se asume el argumento de Sandoval, esa teoría y ese método se desarrollan de manera nómada, no necesariamente localizada, haciendo uso de procedimientos no fijos o establecidos sino siempre modificables.

En este punto encuentro una posibilidad de interlectura con los feminismos latinoamericanos, pues esa contingencia teórica, metodológica y, por supuesto, política es experimentada por distintos sujetos de la región en un contexto que no es solo neo/post/decolonial, sino que expresa de forma cada vez más acuciante la tendencia que la autora caracteriza como "democratización posmoderna de la opresión" con profundas consecuencias en la academia y en la política. Por una parte, conduce a que numerosas movilizaciones sociales, tanto feministas como de mujeres o mixtas, apelen a una democratización en clave liberal que permita a numerosos núcleos de población acceder a los derechos básicos. Por otra parte, el carácter posmoderno de la opresión desfigura y reconfigura los grupos sociales y facilita su desencuentro, llegando incluso a fomentar la exclusión entre unos y otros. En relación con ello, los feminismos críticos latinoamericanos también apelan a desentrañar los vínculos implícitos y explícitos de las distintas teorías con los poderes de dominio en toda su extensión, incluyendo los androcéntricos, clasistas, racistas y sexistas.

En otro aspecto de esta aproximación, la afirmación de que las personas oprimidas actúan pero no piensan, tan arraigada en el sentido común, tiene su correlato en los posicionamientos que prolongan esta idea a la escisión entre intelectuales y activistas, entre "pensadores del norte" y "manifestantes del sur". Pero también se manifiesta en algunos espacios como un menosprecio hacia los feminismos que se desarrollan fuera del ámbito geopolítico hegemónico, sea que se manifieste a nivel global, regional o local. En estos casos opera el mismo "truco de desaparición" que Chela Sandoval identifica en la exención del feminismo tercermundista estadounidense respecto del canon académico, situación que se ha subvertido en años recientes a través del reconocimiento interno de sus aportaciones (como ilustra la autora al revisar las propuestas de Donna J. Haraway) y de la influencia e interlocución que

aquél ha establecido a lo largo de por lo menos cuatro décadas con los feminismos disidentes de entornos como los latinoamericanos y caribeños. Esto reitera el énfasis que ella hace en los paralelismos conceptuales y analíticos entre feminismos, así como las posibilidades de expandir las coincidencias cronológicas, políticas y teóricas de ellos, contribuyendo también a erradicar el binarismo entre feminismos teóricos y feminismos descriptivos, categoría que se ha aplicado a algunas tendencias de los feminismos latinoamericanos, colocándolos como subordinados a la asunción de las propuestas teóricas que se desarrollan en otras latitudes.

Apreciar y destacar esas coincidencias abona el terreno para continuar escribiendo otras historias del feminismo/los feminismos. Cada una de esas historias muestra las necesidades específicas de las mujeres y los sujetos que sustentan las demandas feministas en sus coordenadas espacio-temporales, develan la intelectualidad y la autoridad epistémica de autoras no canónicas, a la vez que evidencian los múltiples movimientos de decolonización que han debido realizar las feministas. Siendo el feminismo un pensamiento decolonizador en sí mismo, los feminismos situados tienen que realizar también un movimiento en ese mismo sentido respecto a las posturas teóricas y políticas que se autoconfiguran como dominantes en sus respectivos contextos. Estos movimientos no solo son manifestaciones de la multidimensionalidad de los feminismos, sino que también remiten a las distintas tecnologías de la metodología de la emancipación que expone la autora a lo largo de su obra: semiología, mitología/mitologización, metaideologización, *democratics* y movimiento diferencial. Dentro del plural panorama de los feminismos latinoamericanos, los procesos de resignificación de mujeres como las indígenas o las afrodescendientes son expresivos de los efectos de esas tecnologías en el momento en que ellas se autodenominan, caracterizándose a sí mismas como diferentes, heterogéneas y, aplicando la terminología de Sandoval, sujetos-ciudadanas.

En distintos momentos de su exposición, Chela Sandoval convoca a pensar en una propuesta para las personas oprimidas, no exclusiva para las mujeres, con lo cual se coloca en sintonía con su propia lectura de la apuesta de Donna J. Haraway por desfeminizar el feminismo (en el sentido de enfatizar la condición de género de

las mujeres) y volcarlo hacia una constitución de "sujetos sociales mujeres". Sin duda, descolocar al género en su acepción constrictiva es una necesidad para importantes núcleos de feministas, incluidas destacadas representantes del feminismo indígena latinoamericano. Sin embargo, también es cierto que permanecen grupos de mujeres para quienes las demandas que se estructuran en torno a la condición de género siguen siendo vitales. Constatar estos derroteros distintos forma parte del ejercicio pedagógico implícito en la metodología que aquí se explora, ahora en su vertiente de analizar el involucramiento de las movilizaciones feministas con otras movilizaciones sociales emancipatorias. Aquí adquiere relieve la noción de *democratics*, en cuanto postura ética en favor de la equidad, entendida en su sentido más amplio y abarcador.

Por último, me interesa destacar el que, a mi parecer, es el mayor aporte de esta obra: la perspectiva emancipatoria fundada en la radicalidad de la noción de diferencia (que introduce cambios tanto en la definición de los sujetos políticos y en los movimientos sociales como en los emplazamientos teóricos feministas), en el reconocimiento a formas específicas de disidencia y en la colocación de la relación amor-deseo como elementos intrínsecos de la conciencia. La autora concibe al amor, entre otras cosas, como una forma de conciencia que conduce a la afinidad y a la alianza. La ponderación de la erótica del poder, del deseo de la resistencia y de la fuerza revolucionaria/con-movedora del amor-conciencia configuran las condiciones simbólicas y subjetivas de la emancipación. En esa tesitura se proponen distintos caminos para avanzar en una transformación radical de la sociedad. Ello explica por qué podemos pensar que este texto se une al impulso reciente que autoras no canónicas han dado a sus obras y a las de otras mujeres y hombres que escriben desde sus experiencias otras, en una acepción de otredad radical que no tiene como referencia un Uno fijo sino que tiene frente a sí a otras otredades. Su traducción al español lo coloca en un amplio espacio de diálogo con esas obras decoloniales, poscoloniales, latinoamericanistas, disidentes, indígenas, de la diversidad, que circulan en los ámbitos académicos, intelectuales, políticos y activistas de los países de habla hispana, trayendo una nueva voz chicana que propicia el encuentro con otras voces y escuchas, a la

vez que recoge su perspectiva de incorporar-se para potenciar estos procesos, no para desideologizarlos o despolitizarlos, como sucede cuando los textos disidentes son incorporados desde una postura androcéntrica, clasista y etnocéntrica.

Sin duda, el valor de un libro se aprecia cuando convoca constantemente a la reflexión, cuando se conjuga una lectura fluida con las necesarias pausas para pensar, escudriñar sentidos, buscar posibles aplicaciones de lo expuesto al análisis o comprensión de situaciones reales o hipotéticas, cuando esa lectura obliga a leer y releer ciertos párrafos, volver a ellos, diseccionarlos. Este es el caso de *Metodología de la emancipación*, que suscita múltiples lecturas y metalecturas enriquecedoras de las propuestas feministas críticas en torno a la transformación social radical.

# Presenciando/Agradeciendo/Apreciando

El libro *Metodología de la emancipación* ha sido publicado a través de las iniciativas del Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Ambas entidades sirven como esferas centrales en las que activistas intelectuales de todas las Américas se unen para intercambiar y construir nuevas ideas. Las voces de las feministas tercermundistas/multi-mundistas presentes en *Metodología de la emancipación* ya se pueden escuchar como partes del discurso trans-americano.

Esta traducción al español fue realizada por el PUEG que coordinó a un equipo transnacional de traductores, editoras y lectoras de México y los Estados Unidos. En México, Julia Constantino realizó la traducción y Lili Buj la revisión técnico conceptual, Helena López coordinó la solicitud y recepción del prólogo y el epílogo, y Cecilia Olivares se desempeñó como editora.

El estímulo colectivo, el apoyo material y el activismo intelectual de la profesora Alicia Gaspar de Alba, junto con el grupo Codex Nepantla, me permitieron participar en la transformación de este libro del inglés, un idioma colonial, a las múltiples versiones del español que usted, mi lector, puede leer aquí. Nuestra esperanza es publicar una versión entera de *Metodología de la emancipación,* haciendo un *b/order crossing*, un lenguaje de la frontera, una versión trans-interpretada.

Este es un objetivo impensable sin nuestro equipo de transintérpretes.

De hecho, se debe dar un reconocimiento especial a tres transintérpretes calificadas: Magda García, Rachael Greenberg, y Natalia Villanueva. Su trabajo minucioso a mi lado me permitió transformar los segmentos de las versiones en inglés y español de *Methodology of the Oppressed* a *Metodología de la emancipación.* El profesor Francisco Lomelí de la Universidad de California, Santa Bárbara, nos animó durante el trayecto.

Se pueden escuchar muchas más voces dentro de este libro.

*Metodología de la emancipación* nació en el crisol intelectual del Programa de Historia de la conciencia. Ahí tuve la fortuna de aprender de algunas y algunos de los mejores maestros y tutores de la época: Hayden White, Donna Haraway, James Clifford y Teresa de Lauretis.

Esta escuela de justicia social me permitió disfrutar de amistades, conversaciones que continúan e intercambios publicados con personas a las que amo y admiro. Su influencia está en todas las páginas: Katie King, Zoe Soufoulis, Caren Kaplan, Elizabeth Marchant, Emma Pérez, Sandra Azaredo, Ronaldo Balderrama, José Chema Rabasa, Antonia Castañeda, Aida Hurtado, Norma Alarcón, Lisa Lowe, Bettina Aptheker, Marge Franz, Nancy Stoller-Shaw, Catherine Angel, Noel Sturgeon, Tim Reed, Yolanda Broyles-González, Barbara Ige, Shirley Flores-Muñoz, Roz Spafford, Charles Long, Stephen Heath, Gayatri Spivak, Helene Moglan, Fredric Jameson, Vivian Sobchack, Constance Penley, Michel Foucault, Laura Pérez, María Lugones, Sharon Traweek, Arturo Aldama, Nelson Maldonado-Torres y José Saldívar.

Estoy especialmente agradecida con Lata Mani, Ruth Frankenberg, Rafael Pérez-Torres y Gerardo Aldana, quienes además de haber leído partes del manuscrito en proceso, permitieron que yo sobreviviera en la academia. Agradezco especialmente la amistad de Peter J. García. Mis estudiantes del Departamento de Estudios Chicanos en la Universidad de California en Santa Bárbara han hecho avanzar y aterrizar este libro de maneras inesperadas, especialmente Eddy Álvarez, Cristina Serna, Amber González, Daphne Taylor-García y William Calvo. Este libro viaja a través de y con

el amor profético de compañeros y compañeras: Gloria Anzaldúa, Sharon Lew, Elizabeth Summers, Susana Montana, Elena Flores, Osa Hidalgo, Diane Varnardo, Leslie-Patrick-Stamp, Tish Sainz, Rosa Villafañe-Sisolak's, Ruth Frankenberg, Lata Mani, bell hooks, José Rabasa, Cherríe Moraga, Huey Newton, Angela Davis, Trinh Min-Ha, Paula Gunn Allen, Audre Lorde, Pam Springer, Anne Irving, Emma Pérez, Deena González, Barbara Noda, Ellie Hernández y María y Ekua Omosupe.

*Metodología de la emancipación* no habría podido terminarse sin la devoción de mi hermana Janet Sandoval quien contribuyó con asesoría experta tanto organizacional como editorial, y con un apoyo que iba más allá de lo requerido. Mi agradecimiento más sentido a las activistas espirituales Beri, Laura y Sam por su aliento y afecto durante la terminación del libro. Gratitud especial a nuestra querida maestra Nancy Giulliani. El alimento y el amor ofrecidos por Michael Angelo Nocera, Nick Lickwar, Michael Kahn, Jennifer Clarke, Pam Springer, Tish Sainz, Susana Montaña y Billie Harris me permitieron sobrevivir. No hay palabras adecuadas en ningún idioma para expresar el aprecio por mi compañera de la isla de St. Croix: Rosa Villafañe-Sisolak y sus hijos Almanda, Jason, Ariel, Adam, Nina, y Aaron, ¡presente! Ro vive en el corazón de este libro.

Este libro fue posible gracias a mi familia ancestral, especialmente a la hermosa Pearl Antonia Doria-Sandoval, la madre, cuya visión enseña el amor de la sabiduría; a José Machlavio Serrano-Lucero-Sandoval, el padre-guerrero feroz y un modelo vivo de coraje indomable; a mis hermanas: Janet, la líder creativa, una viajera, visionaria y escritora de óperas; Robin, la música, cocinera y cantautora; Julie, la sobreviviente perdida y encontrada, que se hizo una activista espiritual; y a Sandra, la madre que ha retornado.

***

Dedico *Metodología de la emancipación* a nuestros tíos, tías y los primos/as de los territorios de Nuevo México. Gracias a mis tíos Abran y Delcie. Mi tío Enrique Hank Lucero, un poeta de la tierra, un *roughneck* del mar, y autor del libro, *Poemas de amor y verdad* (2014), usted me inspira tanto como mi tía Georgia Martínez

Serrano y mi tía abuela, Agueda Martínez, las místicas y tejedoras-filósofas de nuestro "baile del telar". Este libro fue escrito para honrar la sobrevivencia colectiva del clan Lucero-Serrano-Archuleta-Naranja-Martínez-Sandoval, y de los nuevos futuros, presentes y pasados que estamos tejiendo.

# Nota de la autora sobre la traducción como una trans-interpretación

I live in this liminal state between worlds, between realities,
between systems of knowledge,
between symbology systems.
Gloria Anzaldúa, *Interviews:* 268

Vivo en este estado liminal entre mundos, entre realidades,
entre sistemas de conocimiento,
entre sistemas de simbología.
Gloria Anzaldúa, *Interviews:* 268

El libro *Metodología de la emancipación* ha sido creado, recreado, traducido y trans-interpretado como consecuencia de su viaje a través del tiempo, geografías y poblaciones.[1] Una de estas recreaciones modificó el título del libro, de *Methodology of the Oppressed* a *Metodología de la emancipación.* Esta transformación apunta a otras transformaciones de significado que tienen lugar en cualquier libro que pasa por un proceso de traducción. Una consecuencia

[1] Las académicas y los académicos estadounidenses a menudo entienden *Methodology of the Oppressed* (MoTO) como una gran frase escrita comunitariamente para interrumpir y derrumbar modos coloniales de significación. Para estas estudiosas y estudiosos el libro se reconoce como *un signo* (S) de Saussure de actividad radical de guerrillas, como el ejemplo-significativo (SD) de ella, o se cita el libro y se utiliza exclusivamente como un significante (ST), o bien, como *una forma* de avanzar la propia causa de la investigadora (S=ST/SD). La traducción de un libro a otro idioma, sin embargo, obliga a una reinterpretación total del significado en diferentes terrenos.

feliz de dichas transformaciones de significado en *Metodología de la emancipación* es que se hace más evidente una de las principales razones de ser de este texto. En su actual configuración, *Metodología de la emancipación* se ha convertido en un *b/order crosser* indiscutible (algo o alguien que atraviesa, de manera ilegal o legal, límites, órdenes y fronteras), una "coyolteada" que traslada artimañas revolucionarias, una alborotera "nepantlera".

Estos son los términos que han sido identificados y llevados a la vanguardia por el grupo militante intelectual Codex Nepantla, en el centro en donde se encuentra la profesora del Departamento de Estudios Chicanos de la Universidad de California, Los Ángeles (UCLA), Alicia Gaspar de Alba. Este grupo parte de la idea de que no es posible una traducción lineal entre lenguas.[2] En cambio, el compromiso de Codex Nepantla es desarrollar e implementar un método de traducción que se llama "trans-interpretación". En el primer encuentro del grupo,[3] Gaspar de Alba explicó que "no traducimos enunciados, código por código". En cambio, nos identificamos como unas activistas de la significación, unas semiólogas radicales, que, expresa Gaspar de Alba, "traducen/interpretan de

[2] La teoría chicana desafía el mito de la traducción lineal. Las culturas chicanas/indígenas de los Estados Unidos son culturas coloniales/decoloniales que utilizan elementos del habla, la lengua, el pensamiento, la cultura y la trayectoria de resistencia de las Américas. La cultura chicana se reconoce cada vez más como una aproximación al pensamiento y la expresión material que cruza todas las fronteras —no solo aquella que atraviesa este hemisferio, desde las más australes a las que están en el norte más lejano del continente, sino cualquier frontera de la humanidad en donde dos lados se rozan y sangran (para evocar a Gloria Anzaldúa). Dentro de los Estados Unidos esta cultura-entre-culturas ha desarrollado sus propios idiomas, tanto a niveles coloquiales como intelectuales; un lenguaje fronterizo que a veces es denigrado, a veces celebrado como "espanglish", "pochismo", "caló" y "pachuco," o como lenguas de emoción, espiritualidad, o revolución. Los equipos de semiólogos radicales de todo el mundo desafían ese enjuiciamiento de que las ciudadanas y ciudadanos fronterizos establecen "malas" o "fluidas" relaciones con la lengua castellana, el inglés, con las muchas lenguas indígenas del continente, o cualquier codificación de pensamiento, emoción, o el espíritu. En su lugar, los semiólogos radicales celebran las recodificaciones creativas del pensamiento y del lenguaje que nacen, nuevos cada vez, de las experiencias humanas prenacionales, postnacionales y nacionales. Codex Nepantla insiste en que las chicanas deben conservar la autonomía de interpretar, trans-interpretar y *trans-valorar* sus propias obras de una lengua a otra; o sea, para las activistas de la significación que conforman el Codex Nepantla, la traducción lingüística más efectiva (en cuanto a la teoría y el conocimiento de las chicanas) debe ser reentendida y estructurada como una "trans-interpretación".

[3] El primer encuentro de Codex Nepantla se llevó a cabo en la UCLA, en abril de 2014.

tal manera que conservan sus múltiples niveles de significación(es), y también, el contenido poético del original, utilizando su propia sintaxis y vocabulario". Los semiólogos radicales, así como Codex Nepantla, realizan revisiones concienzudas del lenguaje, conscientes de que al hacerlo también se revisan las matrices de poder a las cuales están vinculadas las lenguas. La trans-interpretación es un método de revisualización y revisión a través de la afirmación y el desarrollo de una herramienta que Codex Nepantla llama "pocha poetics".[4]

El trabajo de la trans-interpretación es laborioso. *Metodología de la emancipación* es un libro que consta de diez secciones, que han sido traducidas de una manera tradicional; y solo cuatro de estas han sido trans-interpretadas. Debido a las fechas límite de entrega para su publicación y propias responsabilidades de trabajo, no tuvimos el tiempo suficiente para trans-interpretar el libro entero, así como tampoco las notas de pie de página (las cuales constituyen un libro en sí mismo). Las cuatro secciones que han sido trans-interpretadas para *Metodología de la emancipación* son la "Introducción", los capítulos seis y siete, y la conclusión. Las lectoras y lectores deberán hacer uso de sus propios poderes trans-interpretativos en su lectura del resto del libro, y teniendo en cuenta el siguiente marco general: los capítulos uno y dos están relacionados con el estudio de las formas globales de la colonialidad y con formas efectivas de una resistente conciencia de coalición. Los capítulos tres, cuatro y cinco se vinculan en tanto se trata de estudios de las diferentes formas en que la "semiótica radical" es utilizada por pensadoras, pensadores y activistas decoloniales alrededor del mundo. ¡*Watcha*! En cambio, los capítulos seis, siete y la conclusión han sido trans-interpretados. Estos identifican la física social del amor decolonial.

Durante el proceso de trans-interpretar las cuatro secciones, frecuentemente nos encontrábamos acorraladas dentro de un juego léxico, cuando entramos en el circuito textual de significaciones del libro. Tal circuito, que comprende la *Metodología de la emancipación,* vincula la historia, mi experiencia con ella, la influencia

[4] Para ver los documentos correspondientes, consultar el sitio web de Codex Nepantla: <www.codexnepantla.blogspot.com>.

de las comunidades de las que he sido parte, las voces de mis compañeras comunales de escritura, la presencia de la editorial de la Universidad de Minnesota, las traducciones del libro a distintos idiomas, la entera transformación del libro al español por el PUEG y editado por la UNAM, la naciente trans-interpretación del libro por mí misma y dos equipos de trans-intérpretes, y nuestro reconocimiento colectivo de los crecientes poderes de lectoras, lectores y oyentes, quienes son los creadores y creadoras árbitros/as del significado, y alboroteras/os dentro de este interminable circuito intertextual. Los invitamos a unirse al juego como participantes activas en la semiosis de la trans-interpretación.

Sin embargo, a través de cada población diversa, los múltiples niveles de lectura, traducción e interpretación de *Metodología de la emancipación,* persiste una cierta armonía, una onda transformativa de los movimientos de liberación feminista del cuarto mundo, tercer mundo y multi-mundo. Sus voces se combinan para desafiar la mono-grafía, la "objetividad" y la "autoridad" del monólogo "académico", esa voz monolítica de poder utilizada por *those-in-the-know*, aquellos-portadores-del-saber (según esta expresión en inglés). El tono general, la estructura y el objetivo del libro transmiten este armónico de afinidad, lo que se denomina en el presente libro "la política diferencial del feminismo estadounidense tercermundista".[5] Nuestro equipo imagina que nuestras lectoras y lectores vaguen dentro de y contribuyan a esta composición comunitaria, que se muevan entre las voces encontradas en estas páginas (algunas de las cuales me pertenecen, y otras tantas no); trans-interpretando junto a nosotras.

Mis escritos originales le pertenecen a la historia. *Metodología de la emancipación* es una trans-interpretación/trans-valoración actualizada en español acorde a nuestros tiempos. El texto es en sí un juego, uno que invita a las lectoras y lectores, así como a oyentes, traductores y trans-intérpretes a convertirse en nepantleras de la significación, o sea, *b/order crossers*, alboroteras "nepantleras", conscientes de sí mismas y comprometidos/as con la

[5] El término clave "feminismo tercermundista estadounidense" se ubica, de hecho, en el primer mundo, pero con una posición política (o subjetividad) tercermundista.

"poética pocha", uno de los *lenguajes de las fronteras* que se ha movilizado y desarrollado mediante un método específico de la política feminista liberadora tercermundista/multi-mundial diferencialmente articulada.

¿Cuántas versiones de este libro actual emergerán desde nuestros juegos contemporáneos de lenguaje-en-traducción en la escritura, la lectura, la escucha y el habla?

# Introducción: para leer este libro

Donde hay poder, hay resistencia.
Michel Foucault

El espectro de las teorías críticas contemporáneas indica que de aquellas personas que han sufrido la sentencia de la historia —subyugación, dominación, diáspora, desplazamiento— es de quienes aprendemos las lecciones más perdurables para vivir y para pensar.
Homi Bhabha

Da nombre a lo que no lo tiene para poder pensarlo.
Audre Lorde

Los hitos manifiestos de la teoría se transfiguran cuando se desplaza hacia arriba la placa tectónica fundacional que hace posible su existencia. *Metodología de la emancipación* sigue este movimiento ascendente de la teoría, esta elevación de la fuerza latente que en algún momento inspiró, llenó de energía y dio vida a la geografía intelectual euroestadounidense de fines del siglo XX. Surge así lo olvidado, una capa subterránea de conciencia opositora que influyó discretamente sobre la historia de la conciencia euroestadounidense a lo largo del siglo XX. Queda expuesta una retórica de resistencia, un aparato que contrarresta las formaciones globales neocolonizadoras y posmodernas. En este texto dicho aparato

comprende tres niveles: se representa primeramente como una teoría y un método del movimiento y la conciencia opositores (mediante cinco modos: *a)* el de la igualdad de derechos, *b)* el revolucionario, *c)* el supremacista, *d)* el separatista y *e)* el diferencial). El segundo nivel de este aparato corresponde a una metodología de las personas oprimidas que irrumpe en las gramáticas de la supremacía y que a lo largo del libro se transforma en una metodología de la emancipación conformada por cinco habilidades: la semiótica radical, la deconstrucción, la metaideologización, *democratics*[1] y la conciencia diferencial; y por último, en el texto se plantea que cuando estos métodos distintos se usan juntos constituyen un aparato singular que permite forjar los modos necesarios para decolonizar la globalización en el siglo XXI. Ese aparato es "el amor", considerado como una tecnología para la transformación social.

Esta insurrección de la teoría se mueve a través de y con la obra de Fredric Jameson, Donna Haraway, Michel Foucault, Hayden White, Jacques Derrida, Frantz Fanon, Gloria Anzaldúa, Audre Lorde, Barbara Noda, Paula Gunn Allen y Roland Barthes, entre otras personas; toma algo de sus textos y los transforma para identificar y prolongar aquello que los motiva. El objetivo de este libro es consolidar y extender lo que podríamos llamar manifiestos para la liberación; la intención es identificar y especificar mejor un modo de emancipación que resulte eficaz dentro de las condiciones neocolonizadoras globales impuestas por el primer mundo en el siglo XXI. El texto se divide en cuatro partes: (I) "Las bases del posmodernismo neocolonial"; (II) "La teoría y el método de la conciencia opositora en el mundo posmoderno y el movimiento diferencial I"; (III) "La metodología de los oprimidos: la semiótica, la deconstrucción, la metaideologización, *democratics* y la percepción diferencial II"; y (IV) "El amor en el mundo posmoderno: la conciencia diferencial III".

En la parte I se realiza un cuidadoso análisis textual de las investigaciones de Fredric Jameson en torno a los progresos capitalistas,

[1] Este vocablo es un neologismo acuñado por Sandoval que nombra el compromiso ético de actuar en favor de la equidad utilizando el resto de las tecnologías que comprenden la metodología de la emancipación. N. de la A.

represivos y emancipatorios, según se presentan dentro del orden transnacional que se conoce como posmodernismo.[2] El problema central que encontramos en la parte I es la afirmación de Jameson en el sentido de que las formas de resistencia, conciencia opositora y movimiento social ya no resultan eficaces bajo los imperativos del modo neocolonizador de globalización que él llama posmodernismo. La parte II, "La teoría y método de la conciencia opositora en el mundo posmoderno", se separa de Jameson al hacer un recuento de los movimientos sociales de las mujeres en Estados Unidos desde 1968 hasta 1988 y reconocer las prácticas opositoras que adaptaron y utilizaron las feministas estadounidenses de color, quienes organizaron los primeros movimientos de resistencia esencialmente "posmodernos" del siglo XX: el feminismo estadounidense tercermundista.[3] En el análisis de este feminismo surge una topografía cultural mediante la cual es posible construir, en términos de Jameson, "un mapa cognitivo" de formas opositoras de teoría, práctica, identidad y estética. Esta topografía revela cinco sitios distintos mediante los cuales se expresa la conciencia opositora y que se vinculan dialécticamente cuando se les observa a través de un modo "diferencial" de la conciencia opositora y el movimiento social opositor.[4] Al identificar las prácticas que constituyen el modo de resis-

[2] La transnacionalización de las economías y las culturas ha transformado las sociedades del primer mundo de tal manera que no pueden identificarse con ninguna de las categorías anteriores: los órdenes sociales del primer mundo ya no pueden reconocerse sencillamente como "capitalistas" (ya sea de mercado, monopólicos o multinacionales), pero tampoco son "socialistas", "comunistas primitivos", "esclavistas" o "feudales". La expansión cultural y económica global es la causa y el síntoma de unas relaciones culturales, sociales, políticas y económicas que son completamente originales, de modo que los teóricos buscan nuevos nombres para designar una nueva era; eso es lo que Jameson ha hecho en su obra pionera y central sobre el posmodernismo. Véanse Jameson 1991; 1992; 1984: 53-94; Nelson y Grossberg 1988: 347-357. Para una bibliografía excelente y detallada de la obra de Jameson de 1961 a 1989, que incluye los textos que antecedieron a su formulación del posmodernismo en 1990, véase Kellner 1989.

[3] Pérez-Torres (1995: 14) plantea que hay dos formas de posmodernismo: una neocolonizadora, reaccionaria, pero "multicultural", como en la formulación de Jameson, y la otra que es también multicultural, pero efectiva en la "resistencia". En *Metodología de la emancipación,* el feminismo estadounidense tercermundista se articula como un movimiento de resistencia posmoderno.

[4] Al igual que en un automóvil, el "diferencial" es el engranaje que posibilita un nuevo tipo de trasmisión de fuerza, el modo diferencial del movimiento social y las nuevas alianzas que propulsa son tecnologías orientadas a trasmitir poder y fuerza en formas

tencia diferencial es necesario estipular cuáles son las tecnologías internas y externas y cuáles los procesos psíquicos y sociales que se requieren en quienes practican el movimiento social diferencial. Al hacerlo construimos una globalización alternativa y disidente que infiltra las fuerzas neocolonizadoras del posmodernismo. Estos esfuerzos son el centro de la tercera parte y del libro mismo en su totalidad. En las partes primera y segunda se establecen las bases y se prefigura lo que vendrá, mientras que la tercera y la cuarta contienen los preceptos centrales del libro.

En la tercera parte, "La metodología de los oprimidos", se presentan las tecnologías internas y externas que construyen y hacen posible el modo diferencial del movimiento y la conciencia sociales: *1)* la semiótica, *2)* la deconstrucción, *3)* la metaideologización, *4)* la percepción diferencial y *5) democratics*. Con ellos se muestran en detalle las tecnologías necesarias no solo para producir una cosmopolítica[5] disidente y de coalición, sino también para revelar la

nuevas. Al analizar el feminismo estadounidense tercermundista de las décadas de 1970 y 1980 se observa que hay cinco formas de resistencia, y que las relaciones que producen entre ellas a través de la conciencia diferencial conforman un esquema metodológico para analizar, comprender y explicar diversos modos de conciencia que parecen distintos y opuestos entre sí. Sin embargo, son semejantes en tanto que cada uno conforma una expresión particular de resistencia, es decir, una forma de habla particular y específica y que funciona *al mismo tiempo* como una retórica o un lenguaje de resistencia relacionado. Las modalidades de oposición *1)* integracionista, *2)* revolucionaria, *3)* supremacista, *4)* separatista y *5)* diferencial se unen en su aspecto diferencial, que no solo funciona como una quinta forma, sino como un principio general de organización. Sostengo que el modo diferencial del movimiento social representa un nuevo tipo de actividad generativa, el paso hacia fuera de la ideología (que propugnaba Althusser) hacia la esfera del movimiento, el lugar donde se genera el lenguaje. En la segunda parte de este libro se identifican cinco categorías principales alrededor de las cuales se organizaban una teoría y un método de conciencia opositora dentro de las condiciones posmodernas. Cada categoría representa un medio igualmente efectivo para transformar las relaciones de poder dominantes, pero no intervienen en los poderes y en las fuerzas posmodernos a menos que se utilicen mediante el modo diferencial del movimiento social y la conciencia opositora que se ha formado mediante la utilización de una metodología descrita en la tercera parte, "La metodología de la emancipación". Esta metodología es un conjunto de procedimientos que guían a los movimientos sociales diferenciales en el uso de su retórica. Por consiguiente, el método que se usa a lo largo de este libro para analizar todos los textos es la crítica feminista estadounidense tercermundista.

[5] Este término me resulta útil para explicar que la "globalización" incluye muchas formas de "cosmopolítica": desde las fuerzas "posmodernas" neocolonizadoras hasta las prácticas de resistencia diferenciales. Para una definición más amplia de este neologismo, véase Cheah y Robbins 1998. Para más definiciones y descripciones provocadoras de

estructura retórica mediante la cual se pronuncian, racionalizan y rompen los lenguajes de la supremacía. Estas tecnologías se delinean cuidadosamente en el detallado análisis textual de los textos que nos dejó Roland Barthes, uno de los teóricos centrales del siglo XX. Primero como estructuralista y después como posestructuralista, sus análisis de las representaciones estéticas, culturales y sociales, y en especial su trabajo sobre semiología, funcionan en *Metodología de la emancipación* como medio para probar la relación entre la metafísica occidental y las formaciones psíquicas y culturales decolonizadoras.[6] La obra de Barthes se ubica en una coyuntura histórica única en la cual convergen las escuelas teóricas poscoloniales, posmodernas, posestructuralistas, feministas, étnicas y queer. Se puede considerar que sus exploraciones prefiguran, y en muchos casos van más allá, de las categorías y contradicciones críticas que son centrales para los procesos intelectuales de la decolonialidad.[7] Al usar la crítica feminista estadounidense tercermundista como un medio para el análisis, mi trabajo con Barthes me permite identificar nuevos aparatos decolonizadores para intervenir en la globalización posmoderna, entre ellos una metodología de las personas oprimidas en particular. En la parte III se explica

la globalización opositora posmoderna, véase Gómez-Peña 1993 donde se postula "la *gringostroika*", "la transcultura oficial", "los barrios de resistencia", "las mafias" y "el arte chicano ciberpunk" como modelos para construir alternativas decolonizadoras para el posmodernismo global (es decir, la "transcultura oficial") en la forma de un "Estado híbrido" posmoderno pero disidente. Véase también Gaspar de Alba 1998.

[6] En mi análisis de las exploraciones de Barthes he preparado un manifiesto sobre la necesidad de una semiología radical: un método contemporáneo para leer signos. En la tercera parte, "La metodología de la emancipación", y en los capítulos "Sobre los estudios culturales" y "La semiótica y la metodología de la emancipación" se confirma la importancia de una semiología radical para todos los estudios académicos interesados en profundizar en la liberación humana y la decolonialidad.

[7] Helen Tiffin describe la decolonialización como un "proceso, no un punto de llegada". Escribe que la decolonialidad implica una relación dialéctica "entre la epistemología y la ontología europeas, y el impulso de crear o re-crear" una realidad local. Cuando uso el término *decolonialidad* estoy siguiendo la definición de Tiffin. Véase Tiffin 1987: 17-34. El término *poscolonial* se entiende en sentido general como un sitio utópico que se ubica en algún lugar situado más allá del autoritarismo y la dominación. Para una excelente exploración de los problemas de este término, véase McClintock 1992. Se entiende que el término *neocolonización* representa en su sentido tradicional las políticas mediante las cuales una fuerza poderosa conserva o extiende su control sobre las colonias extranjeras.

que dichas tecnologías son las habilidades necesarias para leer signos a través de las culturas, para identificar y construir conscientemente la ideología, para descifrar los lenguajes de resistencia y/o dominación, y para escribir y hablar con una retórica nueva del amor en el mundo posmoderno.[8] La metodología de las personas oprimidas proporciona lo que Barthes llama un "*punctum*" al referirse no solo a la forma diferencial del movimiento social representada por las feministas de color estadounidenses, sino también a un modo de conciencia diferencial que Gloria Anzaldúa llama "alma", "mestizaje" o amor en Aztlán, Jacques Derrida nombra *différance,* Hayden White denomina "la sublimidad del proceso histórico" y Barthes califica de "amor profético".[9]

En la parte IV de este libro, "El amor en el mundo posmoderno", se demuestra que las formas y los contenidos de la metodología de las personas oprimidas/de la emancipación están profundamente imbricados a lo largo de la obra de muchos escritores determinantes que nos han conducido con sus ideas al siglo XXI. En esta parte se sintetiza la obra de los teóricos Jacques Derrida, Hayden White, Michel Foucault, Frantz Fanon, Donna Haraway, Roland Barthes, Audre Lorde, Gloria Anzaldúa, Merle Woo, Janice Gould, Paula Gunn Allen, Barbara Smith, Emma Pérez y otros. Con su influencia en diversas disciplinas, también su obra provoca agitaciones para lograr una conciencia revolucionaria que puede incidir en las fuerzas neocolonizadoras. Las formas y contenidos de esta conciencia disidente surgen de varias maneras en mis exposiciones, y a través de éstas, sobre *1)* los principios del amor y el deseo políticos; *2)* el amor como un aparato político; *3)* el final

[8] Además, en la tercera parte se identifican siete maneras de negociar los sistemas de poder dominantes. Estas retóricas incluyen *1)* el habla de los sujetos-ciudadanos "legitimados"; *2)* el habla que usan los sujetos-ciudadanos "oprimidos"; *3)* el habla revolucionaria; *4)* el habla semiológica radical; *5)* el habla del silencio; *6)* el habla poética, y *7)* el habla metaideologizadora. Una vez esbozadas dichas retóricas, el último capítulo de la parte III identifica y desarrolla la retórica por medio de la cual se elabora, mantiene y racionaliza la supremacía en la conciencia.

[9] Para la definición de *punctum* de Barthes véase 1978: 12. Los otros términos se definen en Anzaldúa 1990: xv-xvii; en Derrida 1982; Easthope y McGowan 1992: 108-132; en White 1987: 75 y 1992, y en Barthes 1977a: 60-61. En todos estos casos, esta zona diferente y exterior de la conciencia se explica por medio de diversas terminologías.

del *apartheid* académico; *4)* las bases para la creación de conocimiento interdisciplinario; *5)* el mestizaje radical; *6)* la *différance; 7)* la posición gramatical de la subyugación; *8)* la voz media como la tercera voz; *9)* la política de la tecnociencia, y *10)* el ciberespacio decolonizador.

En la parte IV reviso los métodos que se desarrollaron en los capítulos anteriores con el propósito de aclarar aquello de lo que tan poco hablan la teoría crítica, cultural y de los movimientos sociales, y que no obstante es lo que subyace y vincula todos los esfuerzos de las disciplinas. En esta parte, el "amor" se define como la forma y el contenido que se prescriben a lo largo de todo el conjunto de métodos y materiales de los capítulos anteriores. El amor se reinventa como una tecnología política, un conjunto de conocimientos, artes, prácticas y procedimientos para re-formar el yo y el mundo. Esta práctica afirmativa y estrategia interpretativa, esta hermenéutica del amor es esquiva para el acostumbrado orden de la percepción, pues expresa la conciencia difícil-de-discernir que Cornel West llama "visión profética", a la vez que activa las operaciones de la ahora extinta voz media del verbo.[10] *Metodología de la emancipación* afirma que una variedad de pensadores trata de lograr formas de identidad, de política, de producción estética y de

[10] Estos son solo dos de los muchos intentos de identificar en la teoría la dificultad de distinguir el modo del ser y la acción. Véase West 1993a: 112. Para una exploración cuidadosa de la voz media del verbo, véase el elegante texto de Butler 1997b. En *Metodología de la emancipación* se sostiene que la ética colonizadora de Europa occidental culminó en los grandes movimientos globales para las decolonizaciones que se dieron en el siglo XX y que minaron la racionalidad y la seguridad filosófica del hombre occidental. El feminismo estadounidense tercermundista es un resultado, una forma teórica y metodológica que no debería ser eliminada ni incautada por los propios aliados que también están decididos a promover esa decolonización. Un ejemplo interesante y desafortunado de este tipo de eliminación y sus efectos aparecen en un libro de Butler (1990b), donde hay un descuido sistémico que la autora intenta remediar en sus exploraciones posteriores.
El misterio de la eliminación académica del feminismo estadounidense tercermundista es un truco de desaparición continuo. Su exclusión académica del canon apaga el conocimiento, pero asegura la absolución de una "tercera fuerza" feminista. El feminismo estadounidense tercermundista convoca desde este terreno a un nuevo tipo de personas: a quienes cuentan con herramientas, pues surgen de la ciudadanía y hacia la agencia, conciudadanas de un nuevo territorio. Para estas guerreras y conciudadanos que ya no son necesariamente "feministas estadounidenses tercermundista" el juego empieza de nueva cuenta, con nombres y jugadores nuevos.

conciencia de coalición, concebidas de manera parecida e inédita, mediante su práctica compartida de una hermenéutica del amor, y se demuestra que el *apartheid* teórico que divide los esfuerzos académicos por raza, sexo, clase, género e identidad se anula cuando se discierne este vínculo fundamental. Al hacerlo, este libro pretende reconciliar analíticamente las tensiones y las disputas por las fronteras que amenazan con destrozar la vida académica y la producción intelectual contemporáneas. Las teorías y los métodos, las prácticas y los procedimientos que aquí se describen conforman, en su conjunto, un mapa cognitivo para guiar a los practicantes hacia una conciencia disidente y de coalición que cree un espacio para las formas creativas de oposición frente a los imperativos culturales neocolonizadores de la globalización.[11]

Mi elección de ciertos textos teóricos para su análisis obedece a que creo que son producciones culturales que se pueden examinar arqueológicamente al igual que cualquier otro artefacto literario, cinematográfico o cultural que se revisa para identificar los sentidos, esperanzas, objetivos y deseos que contienen. En este punto sigo al teórico literario Terry Eagleton en el sentido de que "es sumamente útil ver la 'literatura' como un nombre que la gente le da [...] a ciertos tipos de textos dentro de un campo entero de lo que Michel Foucault ha llamado 'prácticas discursivas' *[y que] si algo debe ser objeto de estudio debe ser todo este campo de prácticas* y no solo los textos que a veces oscuramente

[11] En esta labor, *Metodología de la emancipación* se une a los esfuerzos de pensadores como Laclau y Mouffe 1997; Laclau 1996; Butler 1997a; a las "líneas de fuga" del discurso minoritario descrito por Deleuze y Guattari 1986; a la noción de "mestizaje radical" de Pérez-Torres 1995: 208-234, y muchos otros. Estas obras son herederas de los textos sociales pioneros y centrales del feminismo estadounidense tercermundista, que articularon la conciencia diferencial, como los de Dill 1983; King 1988; Chai 1984; Moraga y Anzaldúa (comps.) 1981; Anzaldúa 1987a y las numerosas contribuciones de feministas estadounidenses tercermundista que aparecen en la segunda parte de este libro y en la bibliografía, quienes hicieron posible la existencia y comprensión de los textos anteriores. Hoy día las modalidades del aparato metodológico que se esbozan en este libro se están desarrollando en disciplinas académicas tan diversas como la sociología, la física, la geografía, el neohistoricismo, los estudios culturales y la teoría literaria, desde la teoría feminista y los estudios sexuales hasta los estudios de la globalización y de la diáspora migrante. En este libro se explora una selección de dichos proyectos.

se clasifican como 'literatura'" (Eagleton 1983: 205; las cursivas son mías). Al elegir la teoría cultural y crítica —incluyendo las escuelas étnicas, feministas globales, posestructuralistas y posmodernas de pensamiento que hay que descifrar—, busco las líneas de fuerza y afinidad que esos textos comparten y que los vinculan con las teorías, esperanzas, deseos y objetivos de los liberacionistas decolonizadores del sexo, el género, la raza, la etnia y la identidad. Por consiguiente, el objetivo del libro es contribuir a una "teoría y un método decolonizadores" redefinidos que puedan prepararnos bien para un giro radical durante el nuevo milenio, cuando los sueños utópicos inherentes a una democracia internacionalista, igualitaria, no opresora, socialista-feminista puedan ocupar su sitio en la realidad.

*Metodología de la emancipación* busca esas líneas de fuerza y afinidad decolonizadoras mediante una selección del llamado canon de la teoría occidental, para mostrar el deseo compartido de tener un siglo XXI poscolonial. Este estudio muestra que ninguna línea de pensamiento occidental canónica está exenta de efectos decolonizadores. Ya sea que leamos la obra de Fredric Jameson, de Roland Barthes, de Hayden White, de Donna Haraway, de Jacques Derrida o de Judith Butler, veremos que cada texto contiene las influencias decolonizadoras de lo que en este libro defino como "crítica feminista estadounidense tercermundista poscolonial"; es decir, dichas obras contienen las líneas de fuerza y afinidad necesarias para generar una globalización decolonizadora que ya no es necesariamente "posmoderna". Preguntas como "¿qué es lo occidental?", "¿qué es 'tercer mundo'?", "¿qué es 'primer mundo'?" se deconstruyen bajo el peso de este análisis, el cual reconstruye la teoría y el método para crear una visión y un mundo de pensamiento y acción, de teoría, de método y de alianza novedosos. Pero ¿estos escritores siguen siendo "occidentales"?, ¿o los escritores occidentales recibieron tanta influencia de las fuerzas decolonizadoras durante el siglo XX que aún mantienen cierta poscolonialidad utópica, una responsabilidad, desde el principio, hacia lo que yo llamo "feminismo estadounidense tercermundista"? La parte IV de este estudio afirma que la obra de dichos pensadores contiene este feminismo poscolonial necesario para decolonizar el siglo XXI. Si es

así, puede considerarse que su obra forma parte de la prehistoria del tercer milenio que se acerca.[12]

Debo plantear una aclaración importante sobre la terminología: en este libro se dan tres usos al término "diferencial". Cada uno es técnicamente distinto de los otros, aunque todos se unen para conceptuar una teoría y un método de la conciencia opositora, la metodología de la emancipación y la hermenéutica del amor. El primer uso de la palabra se refiere a la forma diferencial del *movimiento social* que en la parte II se identifica y describe como la teoría y el método del feminismo estadounidense tercermundista. El segundo uso, descrito en la parte III, identifica una *tecnología* específica de la metodología de las personas oprimidas que produce el movimiento de la conciencia a través del significado, y que llamo "percepción diferencial". El tercer uso del término se presenta en la parte IV, en la cual la "conciencia diferencial" se refiere a un proceso que Derrida describe como "indecidible" incluso cuando interpreta sus procesos. Pero esta tercera forma de conciencia diferencial también ha sido definida por Anzaldúa como el mecanismo del "alma", y por Audre Lorde cuando describe lo "erótico" móvil como un lugar donde se hallan "nuestros conocimientos más profundos" (Derrida 1982: 127; Anzaldúa 1990: 56; Silko 1996): tres usos de la misma palabra para tres procesos y procedimientos diferentes, pero relacionados. Mi compromiso con el desarrollo de un neologismo como el que se presenta en esta unión de términos refleja mi idea de que necesitamos un vocabulario nuevo y revitalizado para intervenir en la globalización posmoderna y para construir formas efectivas de comprensión y resistencia. Las terminologías nuevas ayudan al surgimiento de ciertas modalidades de conciencia y agencia individual y acción colectiva inéditas que (en colaboración activa con todas las otras formaciones políticas) habrán de darnos acceso a un espacio global *liberador* como paisanos del mismo terreno psíquico.

[12] Jameson escribe que "debe nombrarse" la utopía "a riesgo de que su vida media se deteriore a una velocidad increíble al exponerse a la luz llena de esmog y al aire contaminado de la realidad actual" (1993).

## La época de la decolonialidad

Al final del siglo XIX, el anhelo de conocimientos de Europa occidental se había consolidado en la exploración expansionista del planeta y en el intento de colonizarlo. Este impulso para alcanzar el control completo provocó las grandes batallas por la autodeterminación que culminaron a mediados del siglo XX en un rechazo muy arraigado y extendido de la racionalidad occidental.[13] Entre otros efectos, este rechazo también produjo expresiones completamente nuevas de la conciencia, la política y la producción estética, hasta que ya no fue fácil recuperar los impulsos que inicialmente habían impelido el expansionismo occidental. Los éxitos paradójicos del proyecto imperial de Occidente implicaron cierto sometimiento al habla del otro colonizado; este creciente acceso a otros paisajes lingüísticos del "tercer" mundo sirvió para hacer más obvios los lindes históricamente construidos que constreñían el pensamiento, la psicología y la cultura occidentales.[14]

[13] Las batallas decolonizadoras que se libraron durante el siglo XX para lograr la autodeterminación forman la gramática mediante la cual los estudios occidentales contemporáneos registran la resistencia. Para ejemplos del modo en que esta gramática transformadora animó y produjo estudios innovadores en el siglo XX, véanse Castañeda 1992 y 1990; Gutiérrez 1993. Otros ejemplos de este tipo de historias son las exploraciones de Spivak 1998; Guha 1998; Mallon 1994: 12-36; Foucault 1970: xv-xxiv, 2008; Córdova 1994; Césaire 1972; Churchill (comp.) 1983; Fanon 1964; Freire 1982; Memmi 1968 y 1974, y Nkrumah 1965.

[14] Esta época de decolonización del siglo XX ha sido subsumida y ajustada analíticamente a la luz conceptual y de gran amplitud que proporcionan las teorías del posmodernismo y la globalización. Pero tal contención impide la comprensión de las dinámicas culturales, sociales y económicas centrales para movilizar la resistencia dentro de la globalización posmoderna del siglo XXI. Para conocer algunas reflexiones sobre los problemas de esta coyuntura (politizada), teorizada como la diferencia entre el "posmodernismo" y el "poscolonialismo", véanse Bhabha 1994; McClintock 1992; During 1987; Appiah 1991; Mignolo 1994; Radhakrishnan 1987. Para el lector interesado en conocer más sobre estos temas, hay información bibliográfica en esta nota y en las notas 19, 23 y 25. Véanse Sánchez 1992; Pérez 1999; Shohat 1990; Mohanty 1991; Blaut 1993; Brotherston 1992; Grewal y Kaplan (comps.) 1994; Clifford 1988; Giroux y McLaren 1994; Harlow 1987; LaCapra (comp.) 1991; Nandy 1991; Grossberg, Treichler y Nelson (comps.) 1992; Pratt 1992; Ramos (comp.) 1987; Takaki 1988; Todorov 1993; West 1992, y Young 1990.

Las exploraciones coloniales de Occidente abrieron otras regiones geopolíticas en el mundo, y con ello hicieron accesibles para el consumo occidental lenguas, culturas y riquezas sumamente distintas. Estos nuevos terrenos de posibilidades del lenguaje avivaron el estudio de los principales filósofos, a quienes quizá ya no podamos identificar *como* "occidentales". Por consiguiente, la época de descolonización del siglo XX se introyectó en las fibras más sólidas del ser occidental, de donde resurgió en la segunda mitad del siglo como una renuncia apasionada. Es importante entender la manera en que teóricos como Roland Barthes, Hayden White, Jacques Derrida, Gilles Deleuze y Michel Foucault se unieron en sus deseos de desafiar y rehacer las formas más sagradas y tradicionales del pensamiento y de la organización occidentales. Pero es más crucial aún comprender cómo su pensamiento también se alineó con el de algunos teóricos decolonizadores, como Frantz Fanon, Aimé Césaire, Eldridge Cleaver, Gloria Anzaldúa, Haunani-Kay Trask, Merle Woo, Donna Haraway, Leslie Marmon Silko y Audre Lorde, pensadoras y pensadores que surgieron de una diversidad de poblaciones, pero subsistieron de manera semejante a la conquista, la colonización y la esclavitud, y elaboraron teorías y métodos insurgentes para ir más allá de la dominación. Para el proyecto de identificación de los sujetos ciudadanos y las colectividades capaces de negociar las operaciones globalizadoras del siglo XXI, es indispensable reconocer la convergencia de estas fuerzas creadoras de ideas. Hay un punto en el cual se alinea el pensamiento de todos estos filósofos, y desde donde se aceleran una teoría y un método decolonizadores; tal teoría y tal método son el tema de este libro.

Otros conocimientos del mundo que transformaron el pensamiento occidental del siglo XX se generaron no solo a raíz de las confrontaciones imperiales de Occidente con la diferencia, sino también durante la época de la anticolonización y la decolonización que siguieron. Esta última es una zona de transición en la que fue necesario transformarse a partir de los viejos modos de dominación colonial. Fue entonces cuando se vivieron, identificaron y definieron por primera vez ciertos modos de resistencia eficaces contra la acción de las fuerzas globales neocolonizadoras contemporáneas. Durante mucho tiempo las poblaciones de color de Estados Unidos

han actuado, hablado, pensado y vivido lo que Cherríe Moraga llama una "teoría en la carne", la cual permite a quienes la practican sobrevivir, y aún más: vivir con fe, con esperanza y mantener una visión moral pese a todo lo demás.[15] *Metodología de la emancipación* retoma esa teoría de los recintos académicos en los que se ha interceptado y domesticado. Un argumento central de este libro es que los impulsos y las ramificaciones primarias de la teoría crítica y del pensamiento interdisciplinario que surgieron en el siglo XX son el resultado de los efectos transformadores del habla oprimida sobre las formas de percepción dominantes; que las nuevas formas de la filosofía y la teoría crítica, las nuevas modalidades de lectura y análisis que han surgido durante el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial en Estados Unidos están vinculadas fundamentalmente con las voces de las poblaciones subordinadas. Uno de los propósitos de este libro es hacer a un lado las formas de represión dominantes para poder recordar.[16]

Por consiguiente, el periodo comprendido entre la segunda mitad del siglo XIX y la década de 1970 puede verse como una ruptura cultural que incluye una multitud de formas de eventos decolonizadores. Dentro de esta ruptura cultural se desarrollaron nuevas ciencias conscientes de sí mismas que podría decirse que tipifican y expresan una era de decolonización occidental: el psicoanálisis se puede entender como aquello que nombra y delimita la psique occidental; el marxismo como el acotamiento de los procesos económicos capitalistas; la semiótica como la demarcación del sentido mismo; el feminismo como la identificación de las funciones con las que el género y el sexo se diferencian y unen a través del poder, y la lista sigue.[17] A menudo se considera que

[15] Moraga 1981b. Para una bibliografía extensa sobre esta modalidad del feminismo estadounidense tercermundista, véanse la parte IV y la bibliografía.

[16] Este punto también ha sido abordado por teóricos como San Juan 1997; Ahmad 1992, y JanMohamed y Lloyd (comps.) 1987. Para más información bibliográfica, véanse Torgovnick 1990; Christian 1990: 335-345; Trask 1993; Minh-ha 1989 y 1991; Lipsitz 1994, y Lowe 1996.

[17] El análisis poscolonial da por sentados los límites del pensamiento occidental, el análisis foucaultiano explora las demarcaciones del poder, y la teoría queer depende de todos estos métodos para nombrar las fronteras del sexo y del cuerpo mismo. En Occidente, la expansión de los conocimientos relacionados con los límites sigue en aumento.

Jean-Paul Sartre fue el primer pensador del siglo XX que determinó el momento histórico en el que el ser euroestadounidense fue capaz de mirar con dolor la construcción de su propio cuerpo, su propia psicología y la racionalidad de su propio entorno cultural. Pero ya sea que citemos la obra de Sartre o la de Frantz Fanon, Simone de Beauvoir, Roland Barthes, Angela Davis o cualquier otro de los ejemplos disponibles, podemos considerar que la racionalidad del pensamiento occidental halló sus límites en el siglo XX, cuando por fin encontraron su sitio las visiones no arraigadas y fuera de lugar de los pensadores occidentales del siglo XIX como Nietzsche y Heidegger.

Esa etapa de recriminación del siglo XX sacudió la voluntad occidental para acceder al conocimiento en todos sus puntos básicos, con lo que surgieron nuevos conocimientos en las ciencias, artes y humanidad.[18] Dicho periodo decolonizador fue propicio para integrar formaciones de conocimientos que desafiaron y transgredieron las fronteras tradicionales de las disciplinas académicas: los estudios étnicos, sobre las mujeres, de la globalización, la teoría queer, el posestructuralismo, los estudios culturales, el neohistoricismo y la crítica del discurso colonial se desarrollaron como movimientos intelectuales que entendían en forma similar la racionalidad occidental y la consideraban como una etnofilosofía limitada, como una posición histórica *específica* marcada por el género, la raza, la clase, la región, etc.[19] Compartían el propósito de producir nuevos espacios analíticos para el pensamiento, el sentimiento y la acción, que estarían determinados por las condiciones históricas *mundiales*.

Durante este mismo periodo, las sociedades euroestadounidenses vivieron una arremetida de fuerzas transformadoras adicionales que incluyeron el incremento de las poblaciones humanas, la

[18] Incluida la subversión de cualquier deseo inocente de realismo en las formas y el *ethos* de la estética occidental que adoptaron artistas como Godard en el cine, Picasso en el arte o Sartre en la filosofía, quienes mostraban una profunda influencia de las actividades culturales y sociales decolonizadoras.

[19] Para estos movimientos intelectuales de Estados Unidos, el *ethos* de Occidente ya no se consideraba una norma universal, sino solo otro tipo de manifestación cultural, otro tipo de "comunidad imaginada", en palabras de Anderson (1983).

producción de regímenes políticos totalitarios (exclusivos del siglo XX), la creciente urbanización, la exploración espacial, la fuerza y las armas nucleares, el desarrollo de nuevos medios dirigidos a adoctrinar y educar a las masas, así como la globalización de las economías y las culturas capitalistas.[20] Lo que muchas personas llamaron la "crisis cultural" de Occidente —el "colapso" de las instituciones tradicionales, los valores, las creencias, las actitudes, la moral, etc.— era sintomático del hecho de que muchas poblaciones reconocían abrumadoramente que ya no eran capaces de comprender ni de dar significado a las prácticas que la vida en las sociedades industrializadas "avanzadas" requería que observaran sus integrantes. La época de la decolonización terminó con un reconocimiento cada vez mayor de que Occidente había entrado en una era necesariamente "postradicional".[21]

Este periodo sin precedentes en la historia occidental se identificó y nombró de acuerdo con un sinnúmero de intereses intelectuales y políticos que describían a las sociedades del primer mundo de maneras diferentes; como "posindustriales", "consumistas", "de alta tecnología", "multinacionales", "transnacionales","poscoloniales", "posmodernas" y "globales". Aunque los preceptos de estas terminologías distintas a menudo se contraponen en la expresión de sus prácticas teóricas y metodológicas, cada campo conceptual trata de identificar aquello en lo que hay consenso abriéndose paso entre todas las diferencias: se reconoce que un nuevo dominante cultural ha sobrepasado la racionalidad del viejo. Durante la década de 1980 se utilizó con frecuencia el término "posmodernismo", y en la década de 1990, el término "globalización".[22] Dentro de las fronteras

[20] Entre los teóricos que influyeron en la transformación capitalista se debe incluir a Sweezy 1966; Wallerstein 1974; Cowling 1982; Eagleton 1985; Ong 1987, y Appelbaum 1996: 297-316. Para más información bibliográfica véanse Said 1993; Foucault 1991: 82-98; Fanon 1965; Derrida 1995, y Alexander y Mohanty 1997.

[21] La "nueva" derecha tuvo que enfrentarlo al retroceder o imaginar una época en la que los valores, la moral y las viejas tradiciones estaban en su sitio: una "tradicionalización" de las moralidades y las políticas contemporáneas radicales.

[22] Los autores de las obras sobre el posmodernismo que más circularon durante este periodo fueron: Jameson 1984 y 1991; Lyotard 1984; Foster 1983; Habermas 1983; Hutcheon 1990 y 1986-1987. Otras referencias bibliográficas son: Harvey 1990; Featherstone 1988; Kroker y Cook 1986. Otros textos que se citan con mucha frecuen-

teóricas de esos términos se afirma que las sociedades occidentales han pasado por una serie de mutaciones culturales paralelas a las transformaciones económicas que se vinculan con el expansionismo transnacional del capitalismo tardío. Para los académicos resulta interesante la relación de fusión entre estas transformaciones y el modo de conciencia opositora y emancipatoria que han articulado con suma claridad los subordinados. La coyuntura que se examina en este libro es la que une a los desorientados sujetos-ciudadanos del primer mundo (que anhelan la estética cultural posmoderna de la fragmentación como la clave de un sentido nuevo de identidad y redención, o la solidez de la identidad que solo era posible, si realmente lo era, en eras anteriores) con una forma de conciencia opositora que desarrollan los sujetos-ciudadanos occidentales subordinados, marginados o colonizados que han sido obligados a experimentar la llamada estética de la globalización "posmoderna" como una condición previa para la sobrevivencia. Este grupo es el

cia son: Ross 1988; Cornell y Benhabib 1987; Foster 1985: 44-56; West 1986: 103-119; Wolin 1984, y Soja 1989.

El trabajo fundamental de Jameson, en el que considera la realidad social del primer mundo como posmoderna, opacó cualquier enfoque alternativo y necesario de la situación cultural de Estados Unidos. La exploración de Jameson no tomó en cuenta el legado del discurso de la decolonización que impregnó al mismo tiempo el momento cultural heredado por Occidente. En la intersección teórica entre el estudio crítico del discurso colonial, las teorías feministas hegemónicas, las teorías contemporáneas del posmodernismo, la teoría queer y la crítica feminista estadounidense tercermundista, surge una forma de actividad y conciencia opositora que anteriormente solo había necesitado la ciudadanía marginada, pero que la dinámica cultural posmoderna y contemporánea revive a finales del siglo XX y, de hecho, quizá la hace inevitable para todos los sujetos-ciudadanos; es una forma de conciencia análoga en sus estructuras internas a las mismas dinámicas globalizadoras a las que se resiste, de manera que quizá sea necesario emplear una palabra que no sea "opositora" para describir su actividad de resistencia y transformación. Otros teóricos (principalmente hombres blancos) de la posmodernidad provenientes del primer mundo, como Jean-François Lyotard, han celebrado y acogido de manera parcial (y un tanto ingenuamente) el contenido de esta forma de conciencia opositora. Pero ya sea que los significados de la nueva cultura dominante, interpretados de diversas maneras, sean acogidos o rechazados, los dos campos teóricos del pensamiento posmoderno, aquí representados por Jameson y Lyotard, comparten su anhelo de una esperanza revitalizada y de lograr la creación de identidades nuevas capaces de negociar las tradiciones, los valores y las instituciones culturales de Occidente que se derrumban (en el primer ejemplo, al celebrar una forma modernista y transitoria de subjetividad unitaria; en el segundo, al celebrar una forma identitaria cuyos contornos pueden compararse con el estatus fragmentador de las actuales formas culturales de Occidente).

que está más familiarizado con lo que requiere y hace posible la "ciudadanía" en este ámbito.

## Tiempo milenario: el quinto sol

A inicios del milenio resultaba fácil reconocer la naturaleza imperialista del capitalismo transnacional: cruza todas las fronteras, coloniza y subjetiviza a todos los ciudadanos a partir de criterios distintos y en un grado nunca antes visto. Es imperativo reconocer las profundas transformaciones que han experimentado las culturas del primer mundo y que Jameson señala en su diagnóstico del posmodernismo como funciones neocoloniales e imperialistas. También es imprescindible no perder de vista los métodos que desarrollaron las personas oprimidas bajo los modos anteriores de colonización, conquista, esclavitud y dominación, pues son las directrices necesarias para establecer formas de resistencia y emancipación efectivas en las condiciones globales contemporáneas: son la clave para imaginar la "poscolonialidad" en su sentido más utópico.

*Metodología de la emancipación* no se ha organizado como una historia que refiera etapas texto por texto mientras muestra las formas de intercambio que ocurren dentro de cada era. Se interesa más bien por la economía general de la conciencia y las formas opositoras que ha adoptado. El libro recorre las teorías feministas, poscoloniales, posestructuralistas, étnicas, globales, críticas y culturales para proponer maneras de pensar, actuar y conceptuar dentro de los imperativos posmodernos de la globalización, con el propósito de sustentar las líneas de participación necesarias para alentar a las fuerzas globales decolonizadoras. Aquí hay varios proyectos primordiales: desarrollar una teoría y un método de los movimientos sociales opositores y de la conciencia opositora en el mundo posmoderno, identificar una metodología de las personas oprimidas como una metodología de la emancipación, y trazar retóricas de resistencia, dominación y conciencia de coalición. Se describe cómo estos métodos teóricos conforman una hermenéutica para identificar y movilizar el amor en el mundo posmoderno como una categoría de análisis social; se trata de una metodología desde los

márgenes que hace visible una forma específica de crítica desarrollada por el feminismo estadounidense durante las décadas de 1970 y 1980. Además, el libro traza la relación entre las teorías crítica, posestructuralista, cultural y feminista, y la teorización poscolonial y decolonial; el propósito es ilustrar un modelo para la decodificación de artefactos culturales, incluida la teoría, valiéndose de un aparato alternativo para el análisis. Presenta ese enfoque en todas sus especificidades, ubica su actividad en "el feminismo estadounidense tercermundista" y sostiene que este modo de crítica alternativo puede mostrar el camino hacia el análisis de cualquier movimiento social, estético, literario y teórico, o expresión psíquica.

La metodología de las personas oprimidas es un sistema desregulador: representa una falla de la soberanía, la capacitación y las leyes que regulan las disciplinas. Este libro alienta la intensificación de su presencia en nuestras aulas, ya que se puede poner en práctica con todo tipo de expresión cultural: desde el cine, la televisión y las representaciones en computadora hasta los ambientes arquitectónicos, la literatura, la teoría y la ciencia. Algunos amigos me han comentado que el término que empleo para el proceso que denomino "metodología de las personas oprimidas" no es el apropiado, ya que queda mejor descrito como una actividad decolonizadora, una metodología de la renovación, de la reconstrucción social, o de la emancipación. Quizá sería mucho mejor denominar a este proceso una metodología del amor en el mundo posmoderno.[23] Las cuatro partes de este libro funcionan interactivamente como un entramado: la realidad social estadounidense queda grabada gracias a las formas opositoras de conciencia que se expresan a través del movimiento social diferencial. La metodología de la emancipación y sus tecnologías (la semiótica, la deconstrucción, la metaideologización, *democratics* y el movimiento de la percepción diferencial) guían este tipo de movimiento social. Esta metodología permite acceder a la tercera forma de conciencia diferencial que hace

[23] Charles Long planteó que esta metodología produce "una hermenéutica del amor". En *Metodología de la emancipación*, el "amor" se redefine como un modo de activismo psíquico y social. Para conocer la visión de Long sobre estos temas, véase su *Significations: Signs, Symbols and Images in the Interpretation of Religion,* 1986.

posibles las otras. Juntas, estas categorías entretejidas constituyen las formas y contenidos que permiten la existencia de una hermenéutica del amor en el mundo globalizado posmoderno.

Este libro atraviesa el tenaz *apartheid* de los campos teóricos al insistir en los vínculos decolonizadores que prepararon y produjeron la teoría crítica de finales del siglo XX. Muestra que la llamada teoría posestructuralista es decolonizadora por naturaleza, que se preparó durante una ruptura cultural occidental decolonizadora, y que fue desarrollada por las personas interesadas en profundizar esa ruptura: los imperios de Oriente, las personas exiliadas del tercer mundo, los y las teóricas gays y lesbianas, las personas alienadas, las marginadas, las privadas de sus derechos: Kristeva, Barthes, Foucault, Derrida, Fanon, Lorde, Goek-Lim, Lipsitz, Haraway, hooks, Moraga, Gunn Allen, Butler, Alarcón, Pérez-Torres, Yarbro-Bejarano, West, y la lista sigue. Es indispensable que enfoquemos su trabajo con una luz decolonial, pues solo de esa manera podremos desestabilizar el *apartheid* de la teoría que amenaza el vocabulario, el lenguaje, la conexión y la esperanza en los sistemas de intercambio globales, neocoloniales, posmodernos y del capitalismo tardío.[24] Mediante esta exploración descubriremos nuevas maneras de leer, pensar, comportarnos, esperar, imaginar desde la actividad más sencilla —observando de nuevo el modelo de posmodernismo de Fredric Jameson— hasta la más obtusa, entendiendo que las formas diferenciales del movimiento social, la percepción y la conciencia emergen de la metodología de la emancipación que puede producir una hermenéutica del amor en el mundo posmoderno.

[24] Para conocer más trabajos sobre el *apartheid* teórico, véanse Guerrero 1996 y Omi 1996: 118-186. También véase Vattimo 1993: 92-119. Se espera que *Metodología de la emancipación* contribuya a enriquecer las "ciencias sociales y humanas" entendidas como un campo de investigación interdisciplinario o interactuante, pues el libro es parte de un proyecto de chicanas y chicanos más amplio cuyo objetivo es entender y escribir una historia de la conciencia que no excluya o niegue las contribuciones intelectuales provengan del campo que provengan, sino que se abra, incluya y transforme al insistir en el reconocimiento de los sentidos y métodos que comparten diversas disciplinas, sea que se llamen "hibridez", "el tercer significado", *womanism*, "danza de los espíritus", "política democrática radical", "la intrusa/interna", "neohistoricismo", "semiótica", "mestizaje" o "la facultad".

# Parte I
# Las bases del posmodernismo neocolonial

# 1. Fredric Jameson: el posmodernismo es una fuerza global neocolonizadora

He propuesto un "modelo" de posmodernismo [...] pero al final lo que es fascinante es la construcción de dicho modelo. Las construcciones alternativas son deseables y bienvenidas, pues la labor más complicada que puede enfrentar la mente es comprender el presente desde el interior.
Fredric Jameson

Nos interesan las estructuras de la conciencia. Estamos familiarizados con ellas solo cuando se manifiestan en el discurso.
Hayden White

Esta última mutación en el espacio —el hiperespacio posmoderno— por fin ha logrado trascender las capacidades del cuerpo humano individual de situarse, de organizar perceptualmente su entorno inmediato y cartografiar cognitivamente su posición en un mundo externo cartografiable.
Fredric Jameson

Los chicanos, como *los de abajo,* conocen demasiado bien la realidad de una subjetividad descentrada y la violencia que produce la búsqueda de relatos maestros: progreso, expansión, destino manifiesto. Esto no quiere decir que los chicanos hayan formado una cultura posmoderna *avant la lettre.* Quiere decir que han vivido y sobrevivido (lo cual es una especie de triunfo sobre) las disparidades que quedan claras bajo la luz crítica del posmodernismo.
Rafael Pérez-Torres

## El posmodernismo es una fuerza neocolonial globalizadora

Ninguna proclama intelectual auguró mejor los cambios potenciales que se avecinaban, ninguna fantasía de ciencia ficción (desde *Neuromancer* hasta *Blade Runner)* hizo un mejor presagio del aura y los detalles de las transformaciones globales de finales del siglo XX, que el manifiesto de Fredric Jameson (1984) sobre "el posmodernismo".[1] De manera similar a otro manifiesto famoso, el de Marx y Engels, que advertía sobre los cambios sociales endémicos de la transición del capital de su etapa de mercado a la monopólica (Marx y Engels 1967), "El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío" presagia una transformación del capital —original, poderosa, peligrosa y ahora global— de una etapa a la otra. Sin embargo, a diferencia de su contraparte, el manifiesto de Jameson ofrece poca esperanza de que un nuevo sujeto de la historia pueda levantarse de entre los escombros del viejo orden para forjar uno más liberador. Lo que su ensayo efectivamente

[1] Tras años de discusión, refutación y revisión, este manifiesto se convirtió en lo que Gayatri Spivak describió en 1989 como la "metonimia" necesaria para entender la "coyuntura cultural de finales del siglo XX". Véase la cita de Spivak en la portada de la colección de ensayos sobre el manifiesto de Jameson, Kellner 1989. Por lo menos las exploraciones de Jameson de la década de 1980 y posteriores han establecido la base discursiva con la que se trata lo concerniente al posmodernismo. Su primer ensayo sobre este apareció en 1983 como "Postmodernism and Consumer Society"; su segundo ensayo sobre el tema pronto se volvió uno de los textos académicos de más circulación entre los publicados en la década de 1980. Este "manifiesto" (término mío) apareció en *New Left Review* en 1984 como "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capital". La versión final de la esencia del mismo ensayo apareció en 1991 como "The Cultural Logic of Late Capitalism" y constituye el capítulo introductorio al muy esperado libro de Jameson, *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism* (1991), cuyo objetivo, como anuncia su propia portada, es "concretar una definición de este término, que ha adoptado tantos sentidos que prácticamente ha perdido toda su relevancia histórica". Todas las referencias que presentamos aquí respecto de la definición que hace Jameson del posmodernismo provendrán de su versión fundamental de 1984, "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capital", publicada en *New Left Review*. Para más información sobre la naturaleza de la transnacionalización en la obra de Jameson, véanse Ross 1988; West 1993: 251-270 y 1986: 59-78; Arac 1986 y también su excelente introducción al libro; asimismo Bunham 1995; White 1987: 142-168; Hutcheon 1990; Doane (comp.) 1994, y Docherty 1992, que contiene ensayos excelentes de During Richard y Chow sobre poscolonialidad versus posmodernismo. Véanse también Colas 1992; Bhabha 1992: 46-57, y las siguientes colecciones de revistas especializadas: *Diacritics* 12, otoño de 1982, *Critical Exchange* 14, otoño de 1983, *New Orleans Review* 1, primavera de 1984. Véase también la nota 21 en la introducción de este libro.

muestra es una comprensión evidente de la crisis actual, un asunto superestructural particular que afecta profundamente la conciencia y la cultura. El manifiesto de Jameson presenta una declaración: funciona como una clara advertencia pública (especialmente para todo el primer mundo, su espacio "estadounidense", aclara) de que la trasmutación de las formaciones psíquicas, culturales, políticas y económicas se fusiona bajo la influencia de formas de intercambio global sin precedentes para convertirse en condiciones neocoloniales peligrosas. El autor se esfuerza por identificar los principios a partir de los cuales se puede movilizar una oposición ética y políticamente efectiva a esas condiciones. Así, el ensayo de Jameson se ha ganado su estatus como manifiesto. Sin embargo, carente del tono esperanzador de su antecesor y sin reconocer a los nuevos sujetos de la historia que han surgido de la colonización, al manifiesto de Jameson aún le falta dar aliento a la nueva "política cultural radical" y a las formas alternativas de globalización que anhela su autor (4).[2]

Jameson sostiene que la cultura del primer mundo ha pasado por un cambio, una transformación de inmensas proporciones que debe imaginarse "en términos de una explosión: una prodigiosa expansión de la cultura por el ámbito social" (26). Su manifiesto nombra y define algo que podemos percibir pero no comprender en su totalidad: una forma completamente nueva y total de "lógica cultural dominante o norma hegemónica" que determina cada vez más el ambiente del primer mundo contemporáneo (4). El posmodernismo, agrega, "no es tan solo una ideología o fantasía cultural": es la "realidad histórica y socioeconómica genuina" de la "tercera gran expansión original del capitalismo por el globo" (27). Al mismo tiempo, afirma Jameson, esta realidad transnacional se debe reconocer como un *espacio específicamente "estadounidense"* (3; cursivas mías). Escribe que quienes no reconocen las dimensiones posmodernas de la globalización contribuyen a que evolucione una

[2] La traducción de "La lógica cultural del capitalismo tardío" es de Celia Montolío y Ramón del Castillo, para la editorial Trotta. <www.caesasociacion.org/area_pensamiento/estetica_postmaterialismo_negri/logica_cultural_capitalismo_tardio_solo_texto.pdf>. N. de la E.

conciencia humana incapaz de evaluar y afectar su presente-en-la-historia. Advierte que "si no logramos" el reconocimiento de este espacio cultural globalizador específico, si nuestras percepciones no se transforman lo suficiente para asimilarlo y comprenderlo, entonces la conciencia humana caerá "en una visión de la historia actual como mera heterogeneidad, como diferencia fortuita o como coexistencia de una hueste de fuerzas diversas cuyo impacto es indecidible" (4). Percibir el presente como una diferencia fortuita conduce a una indecidibilidad situacional, geográfica, moral y ética que interrumpe de manera peligrosa los desvíos con los cuales se puede dar dirección a los poderes democráticos e igualitarios individuales, culturales, económicos, políticos y sociales.

El manifiesto de Jameson predice que el primer mundo, y sobre todo los órdenes culturales estadounidenses, están llegando a una época original en que la conciencia se ve amenazada por una caída trágica e irrevocable en la desesperación; esta desesperación puede suavizarse, pero solo con un tipo de euforia adictiva e histérica. Jameson piensa que ese emocionante declive lo produce una ruptura en nuestras sensibilidades diacrónicas, es decir, en la noción de la historia que vincula la comprensión que una civilización tiene de sí misma, con su pasado y su futuro. Esta ruptura ha afectado los límites dentro de los cuales hallan refugio seguro los valores y sentidos tradicionales, y ha generado formas de conciencia dominantes incapaces de comprender la "realidad" tal como se presenta. Este tipo de incapacidades reaparece a lo largo de la historia y resurge al principio o al final de la comprensión que una civilización tiene de sí misma, y Jameson alerta a sus lectores acerca de este momento histórico. Prescribe que los sujetos-ciudadanos enfrenten y nombren las dinámicas de la época actual, con el fin de producir estrategias y tácticas que puedan confrontarlas eficazmente. Con este fin, establece el objetivo de su manifiesto: "proyectar la idea" de la nueva "norma cultural sistémica y de su reproducción, para reflexionar con mayor precisión sobre las formas más eficaces que en la actualidad puede revestir una política cultural radical" (4).

Ya se han realizado otros esfuerzos para definir y nombrar este nuevo orden mundial. El llamado capitalismo tardío multinacional se ha identificado y definido en obras que van desde *Las*

*contradicciones culturales del capitalismo* (*The Cultural Contradictions of Capitalism*), de Daniel Bell, hasta *La condición posmoderna* (*The Postmodern Condition*), de Lyotard (Bell 1976 y 1978 y Lyotard 1984), pero presentan puntos débiles; Jameson afirma que sus autores son poco más que "apologistas" (2) de una transformación global *neocolonial* y devastadora. Más que en confrontar o desafiar las fuerzas neocolonizadoras posmodernas, estos trabajadores intelectuales se empecinan en producir "inquietantes modalidades nuevas de crítica literaria basadas en una nueva estética de la textualidad o de la *écriture*" (1), o producen e incluso reciben con gusto los anuncios de "la llegada y la inauguración de un tipo completamente nuevo de sociedad, cuyo nombre más conocido es el de 'sociedad postindustrial' (Daniel Bell), pero que también se ha designado como 'sociedad de consumo', 'sociedad de los medios', 'sociedad de la información', 'sociedad electrónica o de la alta tecnología y similares' " (2). Enfoques académicos como estos, que nombran, definen y lidian con las condiciones culturales globalizadoras del primer mundo, deben cuestionarse porque son respuestas ineficaces a los peligros y especificidades de una condición cultural neocolonizadora a la que Jameson sugiere que llamemos "post-" o incluso "hipermodernismo". Sin embargo, esta fuerza cultural globalizadora paradójicamente produce, inspira y exige estos mismos "análisis" intelectuales de ella, de ahí que aclare que es preciso repudiar tales exploraciones académicas y comprender que son una "complaciente (aunque delirante) celebración" de los seguidores de la estética del mundo neocolonial del posmodernismo, "incluida su dimensión social y económica", y pese a ella. Para Jameson esto es "sin duda inaceptable" (25), puesto que hay que confrontar y oponerse con valor a la perversidad de la cultura socio/política/económica posmoderna en todas sus dimensiones y su originalidad neocoloniales.

Es difícil tener éxito, sin embargo, pues enfrentamos, dice Jameson, una "prodigiosa expansión de la cultura por el ámbito social, hasta el punto de que se puede decir que todo lo que contiene nuestra vida social —desde el valor económico y el poder estatal hasta las prácticas y la propia estructura mental— se ha vuelto 'cultural' en un sentido original y que todavía no se ha teorizado"

(26). La pregunta fundamental que nos deja Jameson es: ¿cómo podemos seguir pensando, hablando, viviendo, haciendo teoría o resistiendo una expansión cultural del primer mundo —original, prodigiosa y continua—, es decir, esta neocolonización imperial de todos los sujetos-ciudadanos, cuando la naturaleza de esta misma expansión funciona de tal manera que absorbe cualquier pensamiento sobre ella misma?

## La trampa posmoderna

La anterior época cultural euroestadounidense y modernista fue eclipsada parcialmente por su propia proliferación. En algún momento las formas estéticas modernistas pudieron participar en la vida, parodiarla y reproducirla porque funcionaron al crear y alentar respuestas opositoras y resistentes a las formas culturales dominantes. Pero hoy día las obras modernistas ya no pueden atraer o estimular de manera similar la sensibilidad del primer mundo. Por el contrario, esas obras "se llenan de telarañas" en los corredores de los museos, dice Jameson, pues lo que antes fueron mensajes cuestionadores ya han sido absorbidos desde hace mucho tiempo por la cultura publicitaria estadounidense cotidiana. Además, dentro de la máquina cultural neocolonial y posmoderna, incluso las formaciones estéticas incipientes, disidentes y nuevas se vuelven continuamente obsoletas, devoradas e incorporadas a la necesidad de novedad propia del sistema. Actualmente, dice Jameson con desesperación, se alienta la producción de formas opositoras, pero éstas se consumen y desechan pronto, como cualquier otro producto del que ya nos hartamos.

Entre algunos ejemplos, Jameson menciona a Picasso y a van Gogh, dos artistas modernistas que lograron producir expresiones estéticas eficaces en su parodia y oposición. Sostiene que el poder de su obra surge de la alienación y la distancia de los artistas en relación con las formas y modos culturales dominantes. Sin embargo, bajo el posmodernismo globalizador se ha borrado este tipo de "distancia crítica" que aleja de lo dominante (25). En vez de ello, el sujeto-ciudadano se ha sumergido en una emoción "estimulante"

pero superficial de funciones "esquizofrénicas" (10) que percibe las representaciones estéticas solo como ejemplos continuos de una plétora de diferencias disponibles para su consumo dentro de las formaciones sociales del capitalismo avanzado. La parodia, la forma artística que en el modernismo ha imitado lo dominante para cuestionarlo, se ha extinguido, y se la ha remplazado por una estética nueva cuya manifestación es la réplica, la cual varía con cada ejemplo; es la fragmentación que Jameson llama *pastiche*. Este autor afirma que la estética posmoderna del pastiche ha invadido todas las formas culturales y se ha apoderado de ellas, incluso de la producción intelectual misma; así, el conocimiento, los académicos y la propia academia están atrapados en los imperativos del posmodernismo.

Por todo ello, Jameson no considera que el final del periodo modernista, de sus conquistas, esclavitud, colonizaciones y resistencias, sea la base sobre la cual se puede construir un orden "poscolonial" superior y moralmente evolucionado. Por el contrario, para Jameson, el límite del modernismo es un final trágico. Su manifiesto ofrece el espectáculo de la muerte de aquellos tiempos más virtuosos cuando, aunque las formas de opresión eran más obvias, era más fácil ubicar y defender la capacidad de sostener una postura moral y opositora. Con el advenimiento del posmodernismo, el sujeto-ciudadano del primer mundo ha quedado atrapado en una antinarrativa trágica, inédita y extraña, y se requieren formas nuevas de percibir y actuar para poder escapar de ella. Pero Jameson teme que las maneras de ver y representar el mundo, frescas y prometedoras, se hayan vuelto inalcanzables, que "no pueden producirse en las condiciones posmodernas actuales". Ello, porque se pueden desarrollar situaciones históricas "en las que no sea posible" que los sujetos-ciudadanos se abran paso por la red de líneas ideológicas que nos hacen sujetos en la cultura. Sostiene que esta trampa posmoderna conforma "nuestra situación en la crisis actual" (29).

El ensayo concibe una actividad original y esperanzadora a la que Jameson llama "cartografía cognitiva", que considera puede ser capaz de identificar, negociar y cuestionar las condiciones culturales posmodernas. Pero este esfuerzo también se desvanece bajo el peso del desaliento de Jameson, hasta que su manifiesto termina

siendo un panegírico a las modalidades de conciencia occidental que están quedando atrás. Esta dinámica textual muestra en qué puede convertirse el impulso utópico radical cuando se desilusiona y se vuelve cínico e inútil. Pero el apremio del presente exige que nuestras reacciones eruditas y académicas no se limiten a los confines de la imaginación.

## Mutaciones textuales

Los límites del imaginario jamesoniano se van aclarando conforme este va recorriendo textos. Presenta el cuadro *Zapatos de labriego* (o *Zapatos viejos con cordones*) de van Gogh (1884), como ejemplo arquetípico de la época y el *ethos* modernistas ya abolidos, aunque sostiene que dicho cuadro sigue siendo capaz de pervivir a través de los subsecuentes periodos históricos. *Zapatos de labriego* crea una noción de "inmortalidad", escribe Jameson, capaz de atravesar varias épocas porque produce un espejismo de la vida misma en su trabajo con la percepción. Según Jameson:

> [Los] zapatos de labriego [de van Gogh] recrean lentamente en torno suyo todo el mundo perdido de los objetos que una vez fuera su contexto vital [...] La obra de arte [...] lleva a que la totalidad del mundo y la tierra ausentes se revelen en torno a ella [por medio de la insistencia] en la renovada materialidad de la obra, en la transformación de una forma de materialidad —la tierra misma y sus sendas y objetos físicos— en aquella otra del óleo, afirmada y ensalzada por mérito propio y por sus placeres visuales (5).

Pero si este lienzo modernista está del lado de la vida, hay que compararlo con el siguiente ejemplo de Jameson. Se trata de una obra que representa un objeto semejante, pero creado en una época distinta. *Zapatos de polvo de diamante*, un cuadro de Andy Warhol de 1965, corresponde para Jameson a una estética *posmoderna* que, digamos, está del lado de la muerte. Jameson escribe que estos zapatos han sido "despojados de su mundo vital originario [...] es como si la superficie externa y coloreada de las cosas —degradadas y contaminadas de antemano por su asimilación a

Figura 1. Tres modos de representación estética: *a)* modernismo, *b)* posmodernismo y *c)* feminismo estadounidense tercermundista y decolonial, una globalización disidente. *a)* Vincent van Gogh, *Zapatos de labriego (Les Souliers),* de la Cone Collection en el Baltimore Museum of Art.

Figura 1*b)* Andy Warhol, *Zapatos de polvo de diamante.* Copyright 1999, Andy Warhol Foundation for the Visual Arts/ARS, Nueva York.

Figura 1*c)* Imagen de *Jumpin' Jack Flash* (1986).

las lustrosas imágenes publicitarias— se hubiera desprendido revelando el sustrato inerte en blanco y negro del negativo fotográfico subyacente" (4-5). Jameson subraya que estos dos cuadros difieren en que "no se trata ya de un asunto relativo al contenido, sino de una mutación más fundamental" en el mundo (un mundo que, en las condiciones culturales globalizadoras y posmodernas, se ha transfigurado en "un conjunto de textos o simulacros") (5). Uno de los intereses principales de su ensayo es el efecto que esta mutación fundamental de la cultura tiene sobre la conciencia, o sobre lo que Jameson llama la "disposición" del sujeto nacionalista del primer mundo. En las condiciones culturales posmodernas, advierte, podemos observar un "cambio en la dinámica de la patología cultural" en el que "la alienación" del sujeto-ciudadano, tal como se produjo en épocas sociales anteriores, ha sido "desplazada" por lo que él llama "la fragmentación del sujeto" (8). Esta fragmentación implica "el fin de la mónada, del yo o del individuo burgués autónomo" de tiempos anteriores, y no hay duda de que implicará "también el final de las psicopatologías de este yo". Es importante reconocer que, según él, no hay nada que celebrar en estos "ocasos", "fragmentaciones" o finales de la psique del primer mundo, occidental y modernista.

Para Jameson la muerte del yo burgués, la mónada individual, el sujeto-ciudadano centrado, solo abre el camino para el nacimiento de una mutación que es la subjetividad posmoderna: *una condición psíquica neocolonial.* Este nacimiento conlleva la muerte de mucho más: por ejemplo, el fin, se lamenta, del "estilo considerado como algo único y personal, el fin de la pincelada individual y distintiva (simbolizado por la incipiente primacía de la reproducción mecánica)" y el fin de "todo tipo de sentimiento, al no estar ya presente un yo que siente". O más bien debo aclarar que para Jameson los "sentimientos" ahora son reemplazados por "intensidades", que "flotan libremente y son impersonales, tienden a estar dominados por una peculiar euforia" (8). Pero, ante todos estos finales, ¿qué tipo de euforia puede habitar a este yo posmoderno que no-está-ya-presente? ¿Las condiciones culturales contemporáneas han traído consigo la oportunidad de que evolucione una forma del ser más liberadora y superior? Jameson afirma que, al

contrario, esta euforia marca el comienzo de una nueva forma de patología cultural masiva: de naturaleza "esquizofrénica", cargada con toda la intensidad alucinógena de un estado del ser característico de la lógica cultural del primer mundo al comienzo del tercer milenio.

Occidente es un mundo de ciencia ficción hecho realidad: sus personajes están atrapados en una ciudad no cartografiada, y se desplazan dentro de un espacio transnacional en el que "el sujeto ha perdido su capacidad de extender activamente sus pro-tensiones y re-tenciones a través de la pluralidad temporal (14). La subjetividad occidental está inserta entre un pasado que la ha abandonado y un futuro inexistente, inexistente porque uno de los rasgos del hiperespacio posmoderno (un espacio cuyas características perniciosas son simplemente demasiado obvias) es que ya estamos viviendo un espejismo de sus posibilidades. Jameson piensa que el sujeto del primer mundo puede experimentar júbilo o ansiedad y dolor profundos al quedar desconectado de la historia, pues este es un mundo lacaniano en el cual los significantes están separados de sus significados, de ahí que induzcan en el sujeto del primer mundo, que alguna vez estuvo en el centro, la noción de que todos los sentidos han sido liberados. Esa "libertad" produce una forma de amnesia histórica de donde proviene la euforia alucinatoria característica del posmodernismo. Pero la juguetona euforia del posmodernismo puede devenir horror rápidamente, pues la produce la proximidad del sujeto-ciudadano a los bordes y abismos del sentido, una ubicación que da a la conciencia la posibilidad de vislumbrar "con asombro, estupor y pavor" algo que, por su "enormidad podía aplastar por completo la vida humana" (19). Es un mundo en el que todo el espacio perceptual está abarrotado con la presencia y la racionalidad de la tecnología y con las imágenes perpetuas del simulacro, donde la felicidad es eufórica y depende de una emoción esquizofrénica que rompa constantemente con las sombras de aquello que es lo sublime posmoderno. Para Jameson, el júbilo y el horror de lo que debe enfrentar la subjetividad del primer mundo son "los límites de la figuración" y "la incapacidad de la mente humana para dotar de representación a fuerzas tan inmensas" (19).

Bajo la sombra de lo sublime posmoderno, según lo concibe Jameson en su texto, *Zapatos de polvo de diamante* se convierte en un microevento que permite vislumbrar la euforia emocionante, pero superficial, que marca la patología cultural del primer mundo tal como aparece en la superficie misma de la pintura: "el brillo del polvo de oro, la salpicadura de arena dorada que sella la superficie de la pintura, y que, aun así, sigue deslumbrándonos" (6). Jameson sugiere con nostalgia que pensemos en textos modernistas ahora arcaicos, como "las flores mágicas de Rimbaud que 'se vuelven para mirarnos', o en las augustas miradas premonitorias del torso griego arcaico de Rilke, que conminan al sujeto burgués a cambiar de vida; nada de esto hay aquí en la frivolidad gratuita de la última capa decorativa [de Warhol]" (6). Por ende, mi lectura de la mayor parte del manifiesto de Jameson es la de un panegírico, un canto fúnebre por un tiempo y un lugar perdidos, donde alguna vez fue posible saber exactamente quién eras y dónde estabas; una época en que podías ubicar tu posición en el espacio social y considerar desde qué punto arquimédico ponderar la posibilidad de acción. Esta ubicación es necesaria para entender el lugar del orden social desde donde se espera que hablemos. Para una persona políticamente conservadora, liberal, radical o incluso anarquista (que se mueve en oposición a *cualquier* orden) es esencial entenderlo.[3] Por ello, muchos intelectuales políticos lamentan el final de la era moderna, cuando era posible comprender con claridad quiénes eran los gobernantes y quiénes los gobernados, y saber claramente quién era el enemigo. En lugar de esto, según Jameson, dicha claridad se ha trocado, dentro de las condiciones posmodernas del primer mundo, por una desorientación que permea todos los cuerpos sin importar su clase social. Para él no hay centro ni enemigo que acusar, ningún nuevo sujeto revolucionario de la historia que levantar y sostener; solo hay "líderes sin rostro" que imaginar, líderes que son ellos mismos los esclavos de la globalización neocolonial posmoderna (9).

[3] *Metodología de la emancipación* se refiere a otro tipo de función política que se mueve fuera de esas categorías políticas anteriores.

En este momento ya debe haber quedado clara la naturaleza de la distinción que hace Jameson entre las dos dominantes culturales: el modernismo frente al posmodernismo. En las competencias en torno al sentido, la nueva dominante cultural, el posmodernismo, ha triunfado, y la cultura del primer mundo ha intercambiado la profundidad por la superficie, la posibilidad de transformaciones igualitarias por la emoción del cambio constante pero superficial, el sentimiento por una noción indeterminada de euforia e intensidad, la alienación por la fragmentación, el estilo por la reproducción tecnológica y la vida por la muerte. Para Jameson la perspectiva es desalentadora: "Debemos afirmar entonces que precisamente todo este nuevo espacio global, tan extraordinariamente desmoralizador y deprimente, es el 'momento de la verdad' de la posmodernidad" (27).

## Crímenes estéticos y culturales: la amputación de la conciencia opositora

En la globalización posmoderna, el arte ya no funciona como un instrumento de cambio y crítica sociales. La parodia, por ejemplo, es una forma artística que requiere la coexistencia de normas y tradiciones culturales dominantes y heredadas a las cuales imita, ridiculiza y transforma; pero, según explica Jameson, bajo el legado del periodo del alto modernismo en Occidente, una acometida de diferencia reemplazó la normalidad y la parodia, la estética de resistencia de Occidente. En su lugar, un abanico de posibilidades, *ethos* y formas estéticas heterogéneas abrumó y colapsó sus estructuras internas, con lo cual se creó la nueva forma estética posmoderna llamada "pastiche". Según Jameson, tanto la parodia como el pastiche se parecen en tanto son la "imitación" de una máscara, pero en su metamorfosis desde la parodia, el pastiche se ha vuelto la "práctica *neutral* de esa mímica, no posee las segundas intenciones de la parodia" (9; cursivas mías). Puede *parecer* que las formas estéticas posmodernas (como la cultura punk, las canciones de Laurie Anderson y los performances de Guillermo Gómez-Peña o Mónica Palacios) parodian las normas sociales;

Jameson afirma, sin embargo, que estas obras pueden entenderse como un pastiche en cuanto a sus funciones, es decir, como separado de "la convicción de que, junto a la lengua anormal" que "hemos tomado prestada por el momento, todavía existe una sana normalidad lingüística" (9-10). Para él esta pérdida de una "sana" normalidad no es una condición liberadora, sino un síntoma desalentador.[4]

Actualmente, los territorios en los que impera el capitalismo avanzado se están vinculando en diversos campos de "heterogeneidad estilística y discursiva carente de norma" (9). Esta nueva territorialización inhabilita todos los lenguajes o nociones que antes dominaban y con los que podría haberse definido la actual difusión de la realidad social; no hay códigos controladores capaces de ubicar este terreno móvil. Esto significa que los sujetos-ciudadanos estadounidenses viven en una era posterior a la alfabetización, escribe Jameson, una era que opera más allá de las viejas nociones del lenguaje, la escritura y la imaginación misma. En lugar de esas herramientas del pasado para negociar la realidad, los sujetos-ciudadanos posmodernos quedan fascinados, involucrados y encantados con las condiciones materiales y psíquicas metonímicas y esquizofrénicas que los rodean, en las que pasan de experiencia en experiencia, de objeto en objeto. En este mundo nuevo, todas las formaciones estéticas, las experiencias e incluso el propio ser se vuelven una mera parte, una simple tecnología del dominante cultural globalizador: el posmodernismo.

[4] Entiendo el pastiche posmoderno de manera diferente a como lo hace Jameson, quien lo considera una forma despolitizada "insustancial". Lo llama "una parodia vacía", la estética predominante en nuestro tiempo. Considero el pastiche posmoderno como forma estética que está al mismo tiempo vacía *y llena*, como un sitio de posibilidad activa. Es un modo de producción y percepción que se ha expandido desde finales del siglo XX hasta el punto en que todos los sujetos-ciudadanos del primer mundo se enfrentan con la disolución de la integridad de la subjetividad, no en la fragmentación del terror de Jameson, sino en las posibilidades de una forma vacía capaz de volver a llenarse constantemente. Los extremos de una vida en las regiones que experimentan subyugación social, guerra y posmodernismo abren los grilletes de la percepción y proporcionan los métodos mediante los cuales el ser posmoderno puede llenarse de resistencia. La forma de conciencia diferencial que se describe en este libro es un ejemplo de una forma *opositora*, decolonizadora, ética y activamente politizada de pastiche posmoderno en acción.

Jameson encuentra en los paisajes urbanos y contemporáneos del primer mundo un modelo panorámico de estas transferencias (*devolutions*) estéticas, sociales y psíquicas. Afirma que algunas áreas del centro de la ciudad que eran grandiosas y únicas en la década de 1950 en Estados Unidos (sea que hoy estén conservadas, deterioradas o renovadas) fueron transformadas durante la década de 1980 para convertirlas simplemente en más ejemplos de un cúmulo de áreas comerciales, centros urbanos y centros comerciales que compiten por ofrecer sus servicios. Se construyen edificios sin una entrada principal única, pues por lo general hay varias, y sin un sitio de encuentro central (más bien con muchas áreas pequeñas, que pueden, todas, servir temporalmente como punto para que se detengan quienes van caminando solos y que están igualmente desubicados y desorientados). Estas nuevas áreas urbanas e innovaciones arquitectónicas muestran que incluso nuestros espacios vitales reproducen la organización más amplia del capitalismo multinacional; exhortan a la conciencia humana a reproducir en sus propias estructuras el descentramiento y la desorganización que muestran las realidades de concreto y vidrio de la ciudad. Jameson sostiene que los paisajes urbanos posmodernos están ante nosotros como "una suerte de exhortación a que desarrollemos nuevos órganos (21)". Para que la percepción logre ubicarse debemos ampliar "nuestra sensibilidad y nuestro cuerpo" hasta alcanzar nuevas dimensiones "todavía inconcebibles" y, "en última instancia, imposibles" (21).

La propia alienación de Jameson (modernista y del primer mundo) magnifica y distorsiona esta visión desesperada cuando la proyecta en el espectáculo que tiene ante sus ojos. Ve la ciudad descentrada; interrumpen su percepción el brillo de los rascacielos con ventanas de espejo, "las renovaciones yuppies", los centros comerciales de muchos pisos, los restos de "lo que antes eran grandes hoteles" y las "ruinas de la idea y la realidad" de las unidades habitacionales como productos del crimen-estético-pastiche del primer mundo posmoderno. Jameson piensa que nuestra única defensa contra esta fragmentación estética es que nos permitamos percibir plenamente la abundancia de los múltiples sentidos que nos rodean. Esto implica que los asimilemos como lo que él llama "diferencia radical", es decir, una diferencia conformada por piezas separadas

cuya suma, en resumen, carece de sentido. Concluye que dentro de esta estructura perceptualmente deformadora del posmodernismo que solo puede producir una falta absoluta de sentido, se ha destruido la capacidad humana para organizarse y unirse en un gran "proyecto colectivo" disidente y opositor, y la conciencia humana ha quedado atrapada en una especie de estimulante desesperanza (25).

## El método diferencial para la cartografía cognitiva

Si Jameson está en lo cierto con su premisa de que los sujetos del primer mundo han perdido sus "posiciones como sujetos individuales y colectivos" en el orden social, su capacidad para "actuar y luchar", para hablar una sola lengua, para representar mediante la parodia, si esos sujetos-ciudadanos han quedado inmovilizados por la "confusión espacial y social" (30), entonces resulta indispensable identificar otro "momento de verdad" en la globalización. Si, como sostiene Jameson, el sujeto-ciudadano burgués del primer mundo, antes colocado en el centro y legitimado (que en algún momento del pasado estuvo anclado en un refugio seguro del yo) queda a la deriva, inmerso en los imperativos de las condiciones culturales del capitalismo tardío, si tales sujetos-ciudadanos han quedado sin ancla, desorientados, incapaces de ubicar sus posiciones relativas dentro del capitalismo multinacional, perdidos en los finales reverberantes del expansionismo colonial, y si Jameson ha trazado bien las patologías psíquicas que se han producido en la subjetividad del primer mundo bajo el dominio de los impulsos neocoloniales en los que el sujeto debe enfrentar los "límites mismos de la figuración", entonces el sujeto del primer mundo entra en el tipo de terreno psíquico que antes habitaba el sujeto-ciudadano históricamente descentrado: la persona colonizada, la persona intrusa, la persona queer, la persona subalterna, la persona marginada. Así pues, no solo las "psicopatologías", sino también los métodos, las teorías y las herramientas de sobrevivencia, así como las visiones utópicas de lo marginado, se vuelven útiles e indispensables para todos los sujetos-ciudadanos, quienes deben reconocer esta otra verdad del posmodernismo, ese otro

modelo arquitectónico para la conciencia opositora en el mundo posmoderno.[5]

Esta otra verdad resplandece a través del propio texto de Jameson cuando presenta una cita de *Despachos de guerra* [*Dispatches*], el libro de Michael Herr sobre Vietnam. Al hablar de esta cita, que se refiere a "la primera guerra posmoderna terrible", su texto cambia de dirección y es posible encontrar lo que podríamos llamar un acceso posmoderno a él por una entrada distinta de aquellas a las que nos ha invitado.[6] La permeabilidad de esta entrada obedece parcialmente a lo que debe verse como la propia ambivalencia de Jameson ante el posmodernismo: su repulsión ante sus "terribles" manejos se combina con una admiración a regañadientes por todo lo que implica: su "innovación lingüística extraordinaria" o la "manera ecléctica" en que el lenguaje del libro de Herr "mezcla impersonalmente todo un espectro de ideolectos colectivos contemporáneos" (24). No se deja seducir por este movimiento bajo el brillo, pues piensa que esta vida falsa solo es una ilusión que disfraza la pulsión de muerte del posmodernismo del primer mundo neocolonial. El siguiente pasaje que describe una escena de la guerra de Vietnam es ilustrativo, dice Jameson, porque concentra sensualmente algo del misterio del posmodernismo al reproducir la condición psíquica que desarrolla en todos los sujetos-ciudadanos:

[5] Este modelo arquitectónico de conciencia opositora se representa por medio de las estrategias, tácticas y métodos que se han desarrollado bajo la dominación y la subyugación, y que en la academia se identifican como "esencialismo estratégico", "*différance*", "hibridez", "mestizaje", etc. Los posicionamientos afectivos que requiere la marginalidad social han transformado las estrategias críticas académicas en la medida en que estas niegan la normalidad lingüística, celebran el pastiche y exigen identidades transformadoras. En las partes II y III de este libro se exploran en profundidad estos procesos y procedimientos. En este momento solo me estoy refiriendo a sus dimensiones en tanto definen el término *diferencial*. En el epígrafe de este capítulo, Rafael Pérez-Torres indica de esta manera las relaciones entre la conciencia académica y la subalterna: "Los chicanos, como *los de abajo*, conocen demasiado bien la realidad de una subjetividad descentrada y la violencia que produce la búsqueda de relatos maestros: progreso, expansión, destino manifiesto [...] los chicanos han vivido y sobrevivido (lo cual es una especie de triunfo sobre) las disparidades que quedan claras bajo la luz crítica del posmodernismo" (1995: 9).

[6] Como propone Roland Barthes (1974: 12), cualquier texto puede analizarse "a través de varias entradas, ninguna de las cuales puede considerarse la principal".

> Era partidario de ser un blanco móvil sobreviviente [...] excepto en las escasas veces en que te inmovilizaban o abandonaban, el sistema estaba diseñado para mantenerte en movimiento, si eso era lo que creías que querías. Como técnica para seguir con vida parecía tan lógico como cualquier otra cosa, dándose por sentado que, para empezar, ya estabas ahí y querías verlo de cerca [...] entre más te movías más veías, entre más veías más te arriesgabas a acercarte a la muerte y la mutilación [...] Algunos nos movíamos [...] como locos [...] y todavía seguiríamos dando vueltas bajo nuestra piel como si algo nos persiguiera, ja, ja, *La vida loca.*
>
> En los meses posteriores a mi regreso, los cientos de helicópteros que había volado comenzaron a juntarse hasta que formaron un metahelicóptero colectivo, y en mi mente era lo más sexy que podía haber; salvador-destructor, proveedor-despilfarrador, derecha-izquierda, ágil, fluido, astuto y humano; acero caliente, grasa, entramado de lona saturado de jungla, asiento que se enfría y que se calienta de nuevo, una cinta de rock and roll en una oreja y la explosión del artillero del helicóptero en la otra, combustible, calor, vitalidad y muerte, la muerte.

Esta vida-dentro-de-la-guerra, escribe Jameson, revela las formas de conciencia que se desarrollan en el posmodernismo globalizador, el esquema perceptual esquizofrénico que la sobrevivencia exige en su racionalidad, la emoción alucinógena de la experiencia, la intensidad adictiva que se siente como euforia, y el impulso de tener experiencias nuevas, aunque estas finalmente conduzcan a la muerte. Jameson piensa que esta expresión de *la vida loca,* una vida conformada por herramientas de sobrevivencia emocionantes y móviles que se emplean en condiciones bélicas, es una expresión que permite a sus lectores comprender los daños a la subjetividad que ocurren en el posmodernismo. Pero lo que no reconoce es que esta cita también describe una tercera ubicación que no es el espacio de la guerra ni el del posmodernismo. Se entiende también que los espacios psíquicos y físicos en los que viven los sujetos-ciudadanos subyugados son una "zona de guerra" al menos metafóricamente, si no es que de manera real;[7] la conciencia opositora que se da dentro del posmodernismo neocolonial ha surgido en este lugar.

[7] Hay referencias explícitas a la vida en pandilla de los chicanos y las chicanas, la zona de guerra de *la vida loca*, en Rodríguez 1994 y en la película *Mi vida loca.*

No es fortuito que el pasaje citado, y gran parte de *Despachos de guerra*, esté compuesto por las formas de habla de la clase trabajadora, del caló, del chicano, de los africanos-africanos; es decir, "lenguas no estandarizadas" que se han desarrollado en los intersticios, a través, por encima, por debajo y más allá de las formas normales del inglés. Lo que Jameson olvida mencionar en su recuento es que una vida que se vive metonímicamente de experiencia en experiencia también es una línea de acción que se exige a quienes se resisten a las condiciones de hambre, privación, humillación, colonización y sujeción social. A menudo tales sujetos-ciudadanos no reconocen *una* sola "normalidad lingüística saludable" desde la cual hablar y actuar, pues el hacerlo podría perjudicar sus posibilidades de sobrevivencia. Este proceso de tomar y usar lo que sea necesario y esté disponible para negociar, confrontar o hablarle al poder (y después, en caso necesario, pasar a nuevas formas, expresiones y *ethos*) es un método de sobrevivencia que tiene vínculos importantes con la versión de Jameson de una "cartografía cognitiva" (exploraremos las formas que adopta este método en las partes II, III y IV de este libro).

Jameson piensa que para dar el primer paso en pos de una forma eficaz de resistencia al posmodernismo neocolonizador se requiere que los sujetos-ciudadanos aumenten su competencia para abrirse camino en la sociedad, para cruzar sus distancias dispersas y sus espacios centrales, para negociar a través, por encima y alrededor de sus complejas grietas y fisuras. Describe este tipo de hábil disensión como una capacidad "cartográfica" que requiere la habilidad de saber cómo trazar o ubicar territorios sociales y culturales en la conciencia o la imaginación conforme los atravesamos. Los sujetos-ciudadanos deben desarrollar este conocimiento cartográfico para determinar y ubicar mejor sus relaciones materiales y psíquicas con las nuevas "realidades locales, nacionales e internacionales" producidas por el posmodernismo globalizador (29). Esta capacidad, que Jameson llama "cartografía cognitiva", debe dotar "al sujeto individual de un sentido más agudo de su lugar en el sistema global" (29). El empoderamiento se produce cuando el sujeto-ciudadano coordina sus datos existenciales ("la posición empírica del sujeto"), con "con concepciones no vividas, abstractas, de la totalidad geográfica"

(29), toma una decisión y actúa a partir de ahí. Pero la coordinación de estas dos dimensiones (la existencial y la experiencia cotidiana por una parte, con las ideas abstractas o el conocimiento científico por otra) requiere el ingenio de la ideología.

La capacidad para vincular y articular creativamente las ideologías vitales varía en distintos periodos históricos. Las sociedades humanas contemporáneas del primer mundo han pasado a una condición histórica única con el posmodernismo, advierte Jameson, y en ella ya no "es posible de manera alguna" que los individuos ubiquen o coordinen cognitivamente sus posiciones entre la experiencia vivida y el mundo más amplio. Siguiendo a Lacan, esta incapacidad para coordinar la relación entre lo imaginario y lo real, para localizar en nuestra mente la relación entre nuestras posiciones individuales y la totalidad urbana en que nos hallamos, es lo que conduce a las formas posmodernas de crisis de la conciencia, la ideología, la cultura y la historia (28-30). Para Jameson no hay duda de que el final de las ideologías funcionales conlleva también el final de sus expresiones opositoras y libertadoras, y esta *es* "nuestra situación en la crisis actual" (29). Su conclusión prepara las bases para su noción de un Estados Unidos contemporáneo como una "distopía" posmoderna. Según él, las condiciones culturales posmodernas literamente no ofrecen "ningún lugar" para que el sujeto quede incluido en la ideología: no se permite ninguna conciencia opositora. La búsqueda fallida de Jameson para identificar un modo efectivo de resistencia y de conciencia opositora en relación con el posmodernismo nos devuelve a las herramientas políticas y de percepción que surgieron a partir de otros modos de desorientación.

Antes me referí a las herramientas de sobrevivencia elaboradas en la subordinación y que se centran en la *manipulación de la ideología.* Estas habilidades transgreden, disienten, compran, venden y hacen malabarismos con las ideologías en un sistema de producción e intercambio orientado a asegurar la sobrevivencia. Por consiguiente, la zona de guerra de *Despachos de guerra* funciona como una metáfora no solo para describir la zona psíquica del posmodernismo, sino también para describir el espacio metafórico en el que ocurren la sobrevivencia contra todo pronóstico y la creatividad de la revuelta

bajo la dominación. De este tercer tipo de zona de guerra en la cual nuestros cuerpos y mentes se destruyen y se convierten en formas no estandarizadas, surgen prácticas, identidades y visiones de mundo únicas en un nuevo tipo de racionalidad. Esta puede traducirse en una teoría, un método y una práctica que proporcionan la cartografía cognitiva que anhela Jameson. La conciencia opositora que genera viaja diferencialmente pero con conocimiento a través de los espacios culturales: es una fuerza móvil, flexible y diaspórica que migra entre sistemas ideológicos que compiten entre sí.

Esta fuerza que se mueve en forma diferencial expresa una nueva coordenada en el conocimiento que tiene Jameson del espacio social y en su manera de delinearlo. Opera como lo hace una tecnología, parecida a un arma de conciencia que funciona como un compás: un centro que gira sobre su propio eje y es capaz de dibujar círculos de distintas circunferencias, dependiendo del contexto. Cuando una fuerza diferencial así se entiende como una práctica ética, estética, política y técnica, nos permite trazar las posiciones y las direcciones disponibles para moverse en una totalidad social más amplia. La efectividad de esta cartografía cultural depende de la relación transformadora y continua de su practicante con la totalidad social. Las interpretaciones de esta totalidad cambiante determinarán las intervenciones: las tácticas, las ideologías y los discursos que elige el practicante para procurar un bien mayor, empezando por la propia sobrevivencia del sujeto-ciudadano. Su técnica principal es leer signos para determinar las relaciones de poder, y tales lecturas son las indicaciones que guían todo movimiento. Esta forma diferencial de la conciencia opositora es un campo que carece de contenido específico hasta que se llevan a cabo dichas lecturas. Dentro de esta zona, el sujeto ubica y vuelve a ubicar sus posiciones a lo largo de trayectorias móviles y alternativas (30). Este modo diferencial de la conciencia opositora constituye el modo de cartografía cognitiva radical que busca Jameson. Su propia versión de dicha cartografía no es adecuada dentro del contexto de la globalización posmoderna porque sus procesos requieren formas de conciencia e ideología más viejas y obsoletas para poder funcionar. En el modelo de Jameson, la cartografía cognitiva solo se puede lograr según los términos de Althusser, donde el sujeto-ciudadano intenta representar de *manera*

*significativa, cohesiva, verosímil y realista* su "relación imaginaria" con sus "condiciones de existencia reales" (Althusser 1970c), operación que, no obstante, interrumpen irremediablemente los procesos culturales y envolventes del posmodernismo.

La cartografía cognitiva diferencial consideraría la conciencia, la ideología, la ciudadanía y la coalición como una mascarada. Requiere una conciencia que se perciba en el centro de un sinnúmero de posibilidades que funcionan transversalmente, cualquiera de las cuales es alimento para nuestras lealtades.[8] Una vez comprometidas, esas lealtades pueden retirarse y reubicarse dependiendo de los imperativos de sobrevivencia, morales y/o políticos. Seguramente este fue el objetivo de la versión de cartografía cognitiva que presentó Jameson: proporcionar una "*representación situacional*" de parte del sujeto-ciudadano individual a ese sistema "aún más global y totalizador [...] que es el sistema [social]" (27, cursivas mías). Por consiguiente, la resistencia diferencial funciona de modo muy parecido a la anhelada, pero no lograda, "ciencia de la ideología" de Althusser que estuvo en boga en la década de 1960, aunque cuando se usa la forma diferencial de la cartografía cognitiva es el sujeto-ciudadano quien interpela, quien convoca la ideología, en oposición al planteamiento de Althusser, donde es "la ideología la que interpela al sujeto". Para instrumentar una conciencia opositora diferencial no podemos depender de ningún modo (tradicional) de creencia en nuestra propia posición de sujeto o ideología; no obstante, tales posiciones y creencias se convocan y emplean para constituir las formas de subjetividad necesarias para actuar también en un mundo social (ahora obviamente) constituido. (Esta es la forma de identidad, movimiento social y "cartografía cognitiva" que se explora en este libro. La tercera parte se refiere a las estructuras de este método, quién y cómo lo utiliza y cuándo se practica.)

[8] Véase la obra de Gloria Anzaldúa sobre "máscaras, interfases, y mascarada" (1990). En el ejemplo de Anzaldúa, la feminista estadounidense tercermundista que practica la sobrevivencia bajo la dominación, aparece de antemano inmersa en la variabilidad y en la posibilidad de las ubicaciones potenciales del poder, como vemos en la parte II de este libro. Esta inmersión puede volverse transformativa y sus practicantes aprenden a operar mediante principios colectivos y de navegación completamente nuevos.

## Los nuevos sujetos de la historia global y la "muerte del sujeto (previo)"

Jameson considera que los teóricos culturales y críticos de Estados Unidos aparentemente no son capaces de criticar su propio ámbito sociocultural. En el mejor de los casos analizan el neocolonialismo posmoderno solo para volverse sus defensores: son sus "apologistas", escribe. En el peor, los pensadores críticos producen más síntomas de él: más teorías de la "textualidad", "*écriture*" o "escritura esquizofrénica", que solo suman "cúmulos de fragmentos" (14). Así, el efecto-pastiche-posmoderno se ha infiltrado en todos los aspectos de la producción académica. Pero rara vez los académicos critican o cuestionan estas tendencias, reclama Jameson; más bien las reciben o defienden como "emocionantes", "aleatorias", "aleatoriamente heterogéneas", "mestizas", "fragmentarias", "híbridas", "móviles", "nómadas", etc. Dichas "reacciones críticas" indican que los académicos contemporáneos han quedado tan "hondamente cubiertos" por el espacio posmoderno que son incapaces de hacer cualquier "indignada denuncia moral" de este (25). La imposibilidad de hallar una postura moral y política entre los académicos, o una distancia crítica, o la parodia y/o una conciencia opositora efectiva, junto con la influencia de un trabajo creativo e intelectual del tipo del pastiche, se ajustan a otra desaparición distintiva que Jameson exige que confrontemos: la "muerte del sujeto".

Es necesario observar que esta muerte que lamenta Jameson es la de una particular encarnación *modernista* de la subjetividad. Sin embargo, olvida que *hay* otras formas del ser. Pero esta misma definición de "el sujeto" está atrapada en una noción de lo humano estructurada y definida por una comprensión histórica de la experiencia modernista. Esto significa que, para él, "el sujeto centrado del periodo del capitalismo clásico y de la familia nuclear está hoy disuelto en el mundo de burocracia administrativa" (8). A esto le llama una definición modernista o "historicista" del sujeto, y se contrapone con la postura de los "posestructuralistas radicales", para quienes, escribe Jameson, el sujeto nunca existió. Las escuelas posestructuralista radical e historicista-modernista

coinciden en que dentro del posmodernismo "el sujeto burgués está muerto", pero, plantea Jameson, cada bando difiere fundamentalmente en cuanto a las causas y significados de su desaparición. El cuestionamiento historicista (modernista) que Jameson plantea al posestructuralismo es que su enfoque radical concuerda con las psicopatologías del posmodernismo mismo: el posestructuralismo radical, objeta, existe solo como otro síntoma y como cómplice inconsciente de sus maquinaciones.

Pero al exponer en detalle las que parecen ser dos definiciones opuestas del sujeto por considerarlas como las únicas que importan, y al fusionar la teoría posestructuralista radical con la dinámica cultural de un posmodernismo que prolifera sin cesar, Jameson se entrega a lo que describe como una "infeliz paradoja" (8): si las celebraciones posestructuralistas de la fragmentación y muerte del sujeto "concuerdan" con los imperativos culturales del posmodernismo, entonces solo le queda la elección entre una subjetividad posmoderna/posestructuralista radical difusa e inexistente, por un lado y, por otro, una subjetividad historicista/modernista espantosamente claustrofóbica, que él mismo describe como un "terreno autosuficiente y cerrado [... en el que] nos cerramos a todo lo demás" (8). Esto ocurre, se lamenta, porque los seres historicistas/modernistas viven en la "ciega soledad de la mónada, enterrada en vida y sentenciada a una prisión sin escape posible" (8). La autoexpresión atraviesa momentáneamente este efecto de alienación al colocar afuera el interior, pero también a través de una especie de trayectoria circular, con lo que se recrea un interior aislado nuevamente como costo de "la expresión". Entonces, en la noción historicista/modernista del sujeto en oposición a la noción posmoderna/posestructuralista, el dilema de Jameson es que él entiende que la *alienación* y el *aislamiento* del sujeto occidental son necesarios para la presencia simultánea de la expresión vital, de la creatividad, de lo que él llama "estilo personal y único", y de formas de expresión disidentes: ciertamente una "infeliz paradoja" (8). Se podría pensar que la evolución de una nueva dominante cultural y la subsecuente factibilidad de nuevas formas y posibilidades para la subjetividad que surgen de su influencia, marcarían el final de este dilema paralizador. En vez de

ello, la angustia de Jameson deriva de que la capacidad para moverse o ver desde fuera del "enorme Ser del capital" (un movimiento y una visión que en algún momento hicieron posibles los actos culturales opositores y la individualidad modernista) ha sido abolida. En vez de entrar en una nueva fase de evolución humana liberadora como sujetos-ciudadanos "estamos inmersos", lamenta, tanto, "que nuestros cuerpos, ahora posmodernos [...] son incapaces de distanciarse", de ser creativos, de entablar alianzas de coalición y de formas de conciencia opositoras y eficaces (27).

Hay otra manera de salir de esta infeliz paradoja que presenta una visión historicista/modernista de un sujeto aislado pero "real", que ahora se desdibuja, opuesta a una visión posmoderna/posestructuralista que plantea que el sujeto nunca existió, una tercera noción del sujeto-ciudadano no incluida en el ensayo de Jameson. Para percibir esta tercera noción es necesario ampliar las llamadas posiciones historicista/modernista y posmoderna/posestructuralista de modo que ambas reconozcan de manera similar que la "fragmentación" no es una experiencia ni un constructo teórico exclusivo de las etapas posmodernas o posestructuralistas. Claro que la fragmentación o la subjetividad dividida de la subordinación es la condición misma contra la cual un sujeto-ciudadano bien ubicado y modernista podría fusionar su propio sentido de integridad. Esa integridad del ser se convirtió en la "identidad sólida" modernista que ahora es capaz de avanzar hacia una relación "críticamente distante" de lo dominante. Esto significa que los movimientos del sujeto-ciudadano modernista, para alejarse de lo dominante y acercarse a la "distancia crítica" y las formas de conciencia opositora cuya pérdida lamenta Jameson, paradójicamente fueron posibles solo mediante la presencia simultánea de cuerpos y mentes destrozados, a menudo más allá de la sobrevivencia. De hecho, la condición que hasta hace poco se reivindicaba como "la escisión posmoderna del sujeto" es una de las condiciones que los occidentales conquistados y colonizados fueron exhortados a sobrepasar en las eras modernista y anteriores, cuando la sobrevivencia era una opción. La angustia del sujeto-ciudadano posmoderno que experimenta esta condición puede aliviarse cuando el practicante recurre a las habilidades de sobrevivencia y a las prácticas

opositoras decolonizadoras que se desarrollaron como reacción a esa fragmentación en épocas culturales anteriores.[9]

## Liberarse de la prisión: una forma disidente de globalización

Los dos puntos de vista que presenta Jameson sobre el sujeto ocultan lo que yo identifico como una concepción diferencial, queer, de feminismo de color en Estados Unidos, mestiza y anticolonial. Para entender esta otra concepción, no se puede habitar por completo la posición historicista/modernista o la posmoderna/posestructuralista, sino que se deben habitar las dos y de manera parcial, pues concebir al sujeto como presente en el modernismo o como ausente, esquizofrénico y fragmentado en el posmodernismo es eludir nuevamente la práctica diferencial de la "cartografía cognitiva".[10] En esta tercera forma de subjetividad se entiende que el sujeto-ciudadano existe, así como se entiende que siempre se puede desvanecer, pero ambas posibilidades se miden para producir formas de ser que serán capaces de influir en el poder. En esta articulación entre el ser y su ausencia cambian las significaciones y los códigos móviles, lo cual invoca a ese sitio de posibilidad y creatividad en el que se constituyen el lenguaje y el significado mismo.

[9] Al entender la globalización actual como el paso del "modernismo" al "posmodernismo" se ocultan los procesos de decolonización de los últimos quinientos años, sobre todo los que ocurrieron durante el siglo XX. Es por ello que se ha dado un movimiento para entender la globalización contemporánea que pasa de ubicar lo global en oposición al "modo modernista/posmodernista", a un "modelo colonial/poscolonial". *Metodología de la emancipación* busca generar algo intermedio: una cosmopolítica que pueda analizar el posmodernismo neocolonial, a la vez que mapea las dinámicas poscoloniales y disidentes que están activas en todo el mundo.

[10] Esta tercera forma de conciencia, identidad y práctica la desarrollaron y llevaron a cabo las poblaciones subyugadas que usaron una habilidad diferencial de sobrevivencia que les permitía centrarse, descentrarse y recentrarse en el discurso de acuerdo con la demanda, la necesidad o el objetivo moral. Al reconocer esta práctica diferencial se produce otro modelo que pretende imaginar cómo pueden ser una "distancia crítica", una "resistencia" y un "movimiento social" dentro de las condiciones económicas y culturales posmodernas, y abre espacio para entender los cuestionamientos téoricos al posmodernismo desde 1984: el poscolonial disidente (Gayatri Spivak), el feminista (Donna Haraway), el feminista estadounidense tercermundista (Gloria Anzaldúa) y el queer (Audre Lorde).

A finales del siglo XX, el tono de la base emocional de quien había sido sujeto-ciudadano modernista y centrado, del primer mundo, estaba atravesado por tales intensidades que se asemejaba al territorio emocional de las poblaciones subordinadas.[11] Si Jameson está en lo correcto, que los sujetos-ciudadanos del primer mundo son cada vez más "incapaces de unificar el pasado, presente y futuro" de sus propias vidas psíquicas (15), entonces estos sujetos-ciudadanos están entrando al estado emocional de las poblaciones cuyos territorios nativos fueron reemplazados, sus cuerpos subordinados a otras dominantes, con un futuro incierto: son los colonizados por cuestiones de raza, clase, sexo, género, cultura, nación y poder que desarrollaron una relación "esquizofrénica" con las lenguas dominantes, referentes que "nunca son lo que se suponía que debían ser". Esta condición violentamente fragmentada y todas sus intensidades, como la zona de guerra delimitada y no obstante interminable que se presenta en *Despachos de guerra,* requieren un posicionamiento psíquico que primero se reprodujo a sí mismo como necesidad, después como estética y al final como política.

La coyuntura cultural estadounidense contemporánea que Jameson identifica como el capitalismo tardío expone a todos los sujetos-ciudadanos a novedosas condiciones de poder que alientan una hipersensibilidad ante la continua constitución y desintegración de la subjetividad; ya no es la "persona intrusa" quien soporta la carga de esos reconocimientos. En este sentido, en las condiciones económicas y culturales posmodernas los sujetos-ciudadanos pasan por una democratización compartida de la opresión. Esta nueva circunstancia no solo produce la "muerte" del sujeto modernista de la que se lamenta Jameson; la subjetividad del primer mundo cruza umbrales posmodernos y fracturados para entrar en un modo de vida sin precedentes que es capaz, entre otras cosas, de prender fuego a toda una serie de nuevos seres, políticas, conocimientos,

[11] En sus primeros episodios, *The X-Files* (*Los archivos secretos X*) imaginó al sujeto del primer mundo alguna vez centrado que negociaba el nuevo espacio posmoderno del primer mundo. Sus aliados eran una mujer blanca y un hombre negro; sus enemigos, las redes de poder que atrapan en su racionalidad a todas y todos los ciudadanos, su única arma, la determinación de hallar la "verdad" del ser en lo que era una conspiración de dominación, opresión y falta de sentido.

estilos e ideales colectivos (desde el feminismo estadounidense tercermundista hasta la metodología de la emancipación, desde el rap hasta la música tex-mex, desde la deconstrucción hasta los estudios globales y culturales). Al ampliar y vincular las posturas teóricas de Jameson sobre el posmodernismo con la tercera forma diferencial de la conciencia, se hace visible un nuevo sujeto colectivo (descentrado, sí, mas no esquizofrénico) y se reinscriben el feminismo estadounidense tercermundista y la resistencia decolonial, queer y subalterna en la historia, la teoría y la conciencia.[12] En sus reflexiones de 1984 a 1994 sobre el posmodernismo, Jameson no logra entender completamente el movimiento dialéctico de la subjetividad que rechaza —pero al mismo tiempo permite— la expresión, el estilo y la personalidad individuales. Y es que estos atributos no necesariamente desaparecen en el posmodernismo, más bien se someten a cierta conversión táctica y estratégica.

Cuando Jameson prepara un ataque a los críticos culturales de nuestro tiempo, a los llamados apologistas o celebrantes de la globalización posmoderna, olvida que ni ellos (Lacan, Lyotard, Deleuze o Guattari) ni él son los primeros que han vivido o concebido la esquizofrenia como una patología cultural inexplorada o como un modo liberador de conciencia hipermoderna. Quienes han sido chivos expiatorios, las personas marginadas, esclavizadas y colonizadas de cada comunidad, también han experimentado esta destrucción y teorizado sobre esta separación entre los significados y sus significantes.[13] Entre las personas cuerdas se considera que estos episodios son oportunidades para el re-conocimiento y puntos decisivos en nuestra historia de vida. Aquellos a quienes no destruye este tipo de efecto esquizofrénico, es decir, la zona de

[12] Desde la década de 1980 los procesos de esta tercera visión del sujeto han despertado el interés de múltiples académicos de todas las disciplinas, quienes los han codificado bajo la égida teórica de "estudios poscoloniales", "estudios de la diáspora", "*différance*" (Derrida), "teoría de la frontera" (estudios de chicanos/as), "subjetividad ex-céntrica" (Teresa de Lauretis y Linda Hutcheon), "feminismo cyborg" (Donna Haraway), "otredad in/apropiada" (Trinh T. Minh-ha), "el tercer espacio" (Homi Bhabha) o "la conciencia de la mestiza" (Gloria Anzaldúa), por ejemplo.

[13] Además, independientemente de la posición social, ¿quién de nosotros no ha experimentado ese periodo de destrucción psíquica cuando el mundo entero y su pasado cambian y se disuelven en la falta de sentido, aunque sea por un instante?

guerra que arrasa nuestra noción del ser y la convierte en una euforia histérica o una depresión más allá de lo imaginable, quienes sobreviven al descubrimiento de que "les están prohibidos" la "libertad y el triunfo", por lo que se inclinan hacia "ser otra cosa", (Morrison 1980: 44) desarrollan modos de percibir, de hallar la lógica de la realidad y de actuar sobre ella, que son la base de formas efectivas de la conciencia opositora en el mundo posmoderno. El primer mundo está en plena transformación, repleto de móviles y "meras imágenes de sí mismo, de pseudo acontecimientos, espectáculos y simulacros", es un posmodernismo neocolonizador que llena todos los cuerpos (15). Sin embargo, hay formas de resistencia efectivas que también se están moviendo para volver a generar formas de poder igualitarias.

En su afán de volver a adueñarse de la identidad y la cultura, las feministas estadounidenses de color durante las décadas de 1960 y 1970, los punks estadounidenses durante el inicio de la década de 1990, y las poblaciones de color y la gente queer durante la década de 1990, desarrollaron herramientas de sobrevivencia y las insertaron en las tecnologías, con el fin de reorganizar a las poblaciones y vigorizar sus sueños colectivos de empoderamiento para que las imágenes se volvieran realidad. El manifiesto de Jameson no ve esos "hechos" en tanto no los percibe como modos efectivos de resistencia posmoderna y globalización disidente, lo cual los deja a él y a otros con la angustia de suponer que "si queda algo de realismo" solo se deriva de la "impactante comprensión" de los límites de nuestro "reclusión" compartida bajo el posmodernismo (14). Es comprensible que el sujeto-ciudadano, alguna vez centrado, se desmoralice cuando al buscar la libertad finalmente solo encuentra brillantes restricciones; a partir de ello solo es posible, según dice Jameson, "trazar nuestras imágenes mentales" de la libertad (14), pues históricamente, la forma centrada de subjetividad que anhelan tantos pueblos no está acostumbrada a sentir la posición carente de poder estructural dentro de la cual luchan todos los sujetos-ciudadanos bajo la influencia del posmodernismo. Las poblaciones dominadas se percatan de su sometimiento al poder (ya que las personas son las palabras que pronuncia el orden social). La forma radical de cartografía cognitiva que permite la conciencia

diferencial desarrolla y convierte ese conocimiento en un método mediante el cual los límites del orden social se pueden pronunciar, nombrar y hacer traslúcidos: el cuerpo atraviesa y se transforma.

El hiperespacio del posmodernismo multinacional se expande a través de las fisiologías de todos los sujetos del primer mundo, independientemente de clase social, raza, sexo o género, en la transformación de esas características en entidades tecnocráticas y burocráticas, cuya función es desplazar el poder a lo largo del cuerpo social transnacional, así como darle vida al mismo. Todos los sujetos-ciudadanos están siendo extrañamente infiltrados, transformados y marginados.[14] Así, las clases trabajadoras industriales, el llamado proletariado, ya no puede volverse a considerar el único "sujeto de la historia" revolucionario, y tampoco puede pensarse así de la presencia transformadora e indómita del tercer mundo, las poblaciones de color, las lesbianas, los gays, los queers, las mujeres o las personas subordinadas. En el posmodernismo neocolonizador ha habido una agitación que ha transferido un aparato potencialmente revolucionario al cuerpo de todo sujeto-ciudadano, independientemente de su clase social. Así como los centros anteriormente legitimados se desintegran desde el interior, los paisajes urbanos se degeneran y la conciencia y la identidad se hacen pedazos, el sujeto revolucionario que surge de los escombros es mutante: es el sujeto-ciudadano de un colonialismo y decolonialismo posmodernos y nuevos que de repente se activan.

Los peores temores de Jameson son en parte ciertos: el primer mundo está pasando por una democratización de la opresión de la que nadie puede escapar. Atraviesa todas las fronteras culturales, de sexo, género, raza y clase, para cambiar, en formas que antes parecían imposibles, las diferencias que alguna vez definieron la propia estructura de la jerarquía política. Aunque las injusticias en cuanto a recursos materiales y a la subordinación por raza, clase,

[14] Esto no significa, como sostiene Octavio Paz, que "todos estamos en el margen porque no hay centro". Más bien, como ha aclarado Santiago Colas, las sociedades humanas reconocen, quizá por primera vez, que las relaciones centro-margen se distribuyen a través de discursos, prácticas y estructuras diversas, y que todos los cuerpos humanos están sometidos a estas nuevas relaciones de poder. Véanse Colas 1989: 258-270 y Paz 1962.

nación, género y sexo siguen operando con la protección de la ley y el orden, se desarrolla un nuevo tipo de penetración psíquica que no respeta los límites anteriores. En el modernismo, el sujeto-ciudadano centrado, cuestionado por consideraciones éticas, podría salir de su ubicación social para colocarse en una posición estratégica distanciada, moral y crítica, y ahí adoptar una posición opositora y de resistencia. Si Jameson está en lo correcto, el posmodernismo neocolonial ha hecho que esta acción sea ineficaz, y esta es la fuente de su angustia. Está claro que todas las viejas formas de moralidad de este nuevo primer mundo se desvanecen ante una falta de importancia y sentido que, escribe Jameson, ya no es un asunto relativo al contenido, "sino de una mutación más fundamental, tanto en el propio mundo objetivo —convertido ahora en un conjunto de textos o simulacros— como en la disposición del sujeto" (6). Lo que él no puede detectar es que esta mutación de la cultura, que afecta todas las relaciones e instituciones culturales, éticas, sociales y políticas (que es una "explosión de la cultura a lo largo de la esfera social", escribe), también hace accesibles nuevas formas de identidad, ética, ciudadanía, estética y resistencia tanto a quien oprime como a quien es oprimido.

Las habilidades y herramientas, percepciones, teorías y métodos que se desarrollaron en las condiciones previas y modernistas de desposeimiento y colonización son los medios más eficientes y complejos para que todas las poblaciones atrapadas como intrusas dentro de la racionalidad del orden social posmoderno puedan confrontar la conciencia y volver a textualizarla en formas nuevas de subjetividad y ciudadanía. En el siguiente capítulo se examina el modo diferencial de la cartografía cognitiva según se desarrolló en los movimientos sociales estadounidenses de las décadas de 1970 y 1980. De allí surgen una teoría y un método utilitarios de la conciencia opositora mediante los cuales pueden reconocerse, evaluarse, analizarse y realizarse las formas globales de los movimientos sociales, la conciencia, la estética y la cultura del siglo XXI.

# Parte II
# La teoría y el método de la conciencia opositora en el mundo posmoderno

# 2. El feminismo estadounidense tercermundista: el movimiento social diferencial I

Caminante, no hay puentes, se hacen puentes al andar.
Gloria Anzaldúa

Es diferente el significado de "feminismo" para las mujeres de color y para las mujeres blancas. Nuestras historias colectivas nos llevan a identificarnos más con las hermanas del tercer mundo que con las feministas blancas [...] puede plantearse desde una perspectiva política nueva un feminismo global, uno que va más allá de las divisiones políticas patriarcales y de las fronteras étnicas nacionales.
Alice Chai

La visión del feminismo radical tercermundista requiere nuestra voluntad para trabajar con la gente de color, queer, pobre, mujeres, personas con discapacidades. A partir de nuestros vínculos con estos grupos, nosotras, las mujeres que estamos hasta abajo, podemos formar un feminismo internacional. Reconocemos el derecho y la necesidad de los pueblos colonizados de todo el orbe, incluidas las mujeres estadounidenses tercermundistas, de organizar movimientos independientes que conduzcan al autogobierno. Pero, en última instancia, debemos luchar juntas. Juntas generamos una idea nueva que abarca desde nuestro amor a nuestra piel de color hasta el respeto a nuestras ancestras que mantuvieron encendidas las brasas de la revolución.
Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa

Definición de *womanism*: "Compromiso con la sobrevivencia e integridad de toda la gente, hombres y mujeres. No es separatista, excepto periódicamente, por cuestiones de salud".

## Las feministas de color y la resistencia posmoderna

El movimiento social conocido como "feminismo estadounidense tercermundista" no ha sido comprendido cabalmente por los teóricos. Este movimiento creó una forma original de conciencia histórica cuya estructura misma se hallaba fuera de las condiciones que posibilitaban y regulaban las prácticas de los movimientos sociales estadounidenses de las décadas de 1960, 1970 y 1980. Al instrumentar esta nueva forma de conciencia histórica, el feminismo tercermundista de Estados Unidos proporcionó el acceso a una manera distinta de concebir no solo la conciencia feminista, sino también la actividad opositora en general: su formulación fue capaz de reunir movimientos estadounidenses en pro de la justicia social, no solo entre sí, sino con los movimientos globales que trabajaban en favor de la decolonización.

Pese a que representaban distintas comunidades colonizadas internamente, y justo por ello, las feministas estadounidenses tercermundistas produjeron un lenguaje en común, una estructura teórica que permanecía fuera del alcance de la teoría feminista de la década de los setenta y funcionaba dentro de ella, pero solo como lo inimaginable.[1] Aunque esta presencia inimaginable surgió para

[1] A diferencia de la manera en que se solía hacer, en mis textos no uso mayúsculas en las frases "tercer mundo" y "primer mundo" debido a que dichos términos están tan raídos que ya no pueden tener los "sentidos" económico y geográfico que tenían en las reflexiones académicas anteriores. En este capítulo, con "feminismo estadounidense tercermundista" me refiero a una política deliberada que se organiza para señalar el llamado tercer mundo *en* el primer mundo. El esfuerzo mismo de este acto de nombrar que realizaron las feministas estadounidenses de color en la década de 1970 tenía el propósito de señalar una *conflagración* de fronteras culturales, económicas y geográficas con el fin de crear una nueva conciencia y *ubicación* internacionalistas y feministas: no solo era el tercer mundo *en* el primer mundo, sino una conciencia y terreno globales y nuevos que cuestionan las distinciones del estado-nación. Este uso también allanó el camino para la fase contemporánea de la política de las feministas estadounidenses de color llamado "feminismo del tercer *espacio*". Para ejemplos de usos similares (sin mayúsculas) de "primer", "segundo" y

revigorizar y volver a ajustar el enfoque de la política y las prioridades de la teoría feminista durante los años ochenta, siguió existiendo una alianza incómoda entre las que parecían ser dos nociones

"tercer" mundos, véanse los ensayos incluidos en Jameson y Miyoshi 1998. Un ejemplo más reciente de feminismo del tercer espacio aparece en Pérez 1999.

La teoría y el método de la conciencia opositora que se esbozan en este capítulo se hicieron visibles en las actividades de una unidad política denominada, según el caso, "feminismo estadounidense tercermundista", *womanism* o "las prácticas de las mujeres feministas estadounidenses de color". En este capítulo, el feminismo estadounidense tercermundista representa la alianza política en las décadas de 1960 y 1970 entre una generación de feministas de color separadas por sus identificaciones de género, sexo, clase, raza o cultura, pero que se aliaron por sus posicionamientos semejantes en relación con sus subordinaciones de raza, género, sexo y cultura. Gracias a su recién descubierta similitud se unieron pese a estas y otras diferencias. Sin embargo, sus discrepancias se manifestaron penosamente en sus reuniones: marcadas materialmente en la fisiología o en el lenguaje, cargadas de valor social y atravesadas por el poder. Esas diferencias confrontaron a las feministas de color en todas las reuniones, pues eran recordatorios constantes de que no se trataba de algo que pudieran negar. Se hablaba constantemente de ellas y se volvieron el punto crucial de otra unidad mutante que no se dio en nombre de todas "las mujeres" ni en nombre de la raza, la clase, el sexo, la cultura o "la humanidad" en general, sino en una ubicación que hasta este momento no se reconocía. Como dijo Cherríe Moraga en 1981, las alianzas entre las feministas estadounidenses de color se dieron "entre líneas aparentemente irreconciliables: líneas de clase, líneas políticamente correctas, las líneas cotidianas que nos fijamos para mantener lejos la diferencia y el deseo"; *entre* esas líneas, escribió, "reside la verdad de nuestra conexión". Esta conexión política teje y vuelve a tejer constantemente una interacción de diferencias para convertirla en una coalición. Este capítulo muestra cómo se entendieron y utilizaron las diferencias dentro de esta coalición como tácticas políticas construidas para responder a los poderes dominantes. Véase Moraga 1981b: 106. Para unas historias excelentes sobre la lucha de las mujeres estadounidenses de color, véanse el galardonado ensayo de Castañeda 1992; Asian Women United of California 1989; Giddings 1984; Dubois y Ruiz 1990; Bataile y Mullen 1984; Green 1985; Allen 1989; Hurtado 1989; Davis 1983; Aptheker 1989. Otros textos fundamentales de feministas estadounidenses tercermundista incluyen Bambara 1970; Hancock 1971; Beale 1971; Morrison 1980; Mirikitani 1973; Hill Witt 1974; Mirikitani 1975; Nieto-Gomez 1976; Katz 1977; Fisher 1980; Alarcón (comp.) 1980; Moraga y Anzaldúa 1981; Lorde 1984a; hooks 1981; Moraga y Hollibaugh 1981; Allen 1981; Hull, Bell Scott y Smith 1982; Lorde 1982; Moraga 1983; Johnson Reagon 1983; Anzaldúa 1987a; Brant 1988; Hurtado, manuscrito inédito 1985; Minh-ha 1989; Anzaldúa 1990.

La definición de "feminismo estadounidense tercermundista" aparece en el *Oxford Companion to Women's Writing in the United States*, 1995: 880-882. Para una discusión y análisis excelentes de esta definición, véase King 1994. Los ejemplos más citados de feministas estadounidenses de color que defienden un método específico llamado "feminismo estadounidense tercermundista" pueden hallarse en Moraga y Anzaldúa 1981b. Véanse también la famosa compilación de Mohanty 1991 y su ensayo "Cartographies of Struggle" y Sandoval 1983.

Durante el tristemente célebre congreso de la National Women's Studies Association (NWSA), en 1981, 300 feministas de color acordaron que: "*1*) En esta cultura, los hombres blancos son quienes están más libres de la necesidad; *2*) las mujeres blancas

distintas de la dominación: la subordinación y la naturaleza de la resistencia efectiva, cuando mucho un acuerdo hecho a la fuerza entre lo que la crítica literaria Gayatri Spivak describió como "teoría feminista hegemónica" (1985a: 47), por un lado, y lo que yo llamo "teoría feminista estadounidense tercermundista", por otro.[2] No pretendo insinuar que esta desconcertante situación pueda entenderse en meros términos binarios. Por el contrario, lo que esta investigación revela es la forma en que la teoría y el método del movimiento social y la conciencia opositora que aquí se documentan, y que lleva a cabo una cohorte excéntrica y original de coalición de feministas estadounidenses de color, están contenidos en sus medios de percepción y apropiación y se hacen visibles a través de ellos, según lo que durante las décadas de 1970 y 1980 se volvió una teoría y una práctica feministas hegemónicas.

El feminismo estadounidense tercermundista se generó en la base de los mismos discursos que negaban, permitían y hacían la diferencia. De los imperativos que aparecieron por necesidad surgió una movilidad de identidad que originó las actividades de una nueva sujeto-ciudadana, y que reveló un modelo más para la producción autoconsciente de resistencia.[3] Este capítulo presenta el feminismo estadounidense tercermundista como modelo para la conciencia y la actividad política opositora en el mundo posmoderno. Al trazar este modelo se revela un diseño mediante el cual los actores sociales pueden delinear los puntos en que probablemente existan ideologías opositoras discrepantes, a pesar de sus

sirven como sus 'ayudantes' y bienes, y las personas de color como sirvientes de sus mujeres; *3)* la gente de color constituye una formación social estriada que permite a los hombres de color invocar los circuitos de poder que otorgan privilegios a la categoría de 'hombres' (blancos); *4)* ello deja a las mujeres de color como los últimos bienes, las sirvientas finales en una jerarquía de clase sexista y racista. El feminismo estadounidense tercermundista busca deshacer esta jerarquía en primera instancia al reconceptualizar la principal categoría (de 'libertad') y quién puede habitar su esfera". Véase Sandoval 1982 y 1990.

[2] El ejemplo de textos de feministas estadounidenses tercermundista que más ha circulado se encuentra en la colección de 1981, *Esta puente, mi espalda* (*This Bridge Called My Back),* pero se publicaron muchos otros artículos durante la década anterior. Véanse la nota 1 y la bibliografía.

[3] Los factores que coadyuvan a que existan esta subjetividad y esta práctica política y las explicaciones de cómo se viven sus mandatos se plantean en la tercera parte de este libro.

trayectorias distintas. Este conocimiento resulta muy importante cuando uno se empieza a preguntar, junto con los críticos culturales de finales del siglo XX, como Jameson, cómo es posible que la conciencia y la actividad opositora estén organizadas dentro de la naturaleza aglutinadora de las llamadas condiciones culturales posmodernas.[4]

El modelo que presento en este capítulo transcodifica las grandes prácticas de los movimientos sociales opositores de la segunda mitad del siglo XX, sobre todo en Estados Unidos: las prácticas del movimiento de derechos civiles, el movimiento de mujeres, los movimientos étnicos, de raza, sexo, género, clase y liberación humana. Durante este periodo de gran actividad social quedó claro que los movimientos sociales opositores, que se debilitaban debido a divisiones internas en torno a estrategias, tácticas y objetivos, se beneficiarían al explorar la teoría de la "ideología y los aparatos ideológicos del Estado" del filósofo Louis Althusser (1971a), quien en este ensayo fundamental plantea los principios mediante los cuales son construidos los seres humanos como sujetos-ciudadanos que actúan, incluso cuando se resisten, para sustentar y reforzar el orden social dominante del momento. En este sentido, para él todos los ciudadanos sufren el sometimiento ideológico. Sin embargo, los postulados de Althusser sugieren que se producen "medios y ocasiones" (1971a: 147) por los cuales los individuos y los grupos opositores pueden cuestionar y transformar de hecho los aspectos opresivos de la identidad y el orden social, pero no especifican cómo o en qué términos se pueden organizar esos cuestionamientos.

Para completar las propuestas de Althusser aplicaré su teoría de la ideología a los intereses particulares que surgieron en los movimientos estadounidenses de liberación del periodo comprendido entre 1968 y 1990 con el fin de desarrollar una teoría de la ideología que considere la conciencia no solo en sus versiones subordinadas y de resistencia, el tema de la teoría de la ideología de

[4] Fredric Jameson (1984: 53-92) define y posiciona el posmodernismo como neocolonial (imperialista) en sus funciones, como expongo en el capítulo 1.

Althusser,[5] sino también en sus manifestaciones opositoras más efectivas, persistentes y autoconscientes. En un sentido práctico, esta teoría tan difundida se centra en identificar las formas de ideología en oposición que pueden producir y coordinar esas clases que adoptan posturas liberadoras y emocionales en relación con el orden social dominante. La idea de que el sujeto-ciudadano puede aprender a identificar, desarrollar y controlar los medios de la ideología, es decir, a ordenar el conocimiento necesario para "romper con la ideología", mientras que al mismo tiempo habla *también* en la ideología y desde su interior, es una idea que establece las bases filosóficas que nos permiten hacer las conexiones vitales entre los objetivos políticos y los sociales, aparentemente dispares, que impulsan, aunque al final dividan, los movimientos sociales desde el interior. En términos de Althusser, el modelo que propongo se consideraría una "ciencia" de la ideología opositora que entiende que una conciencia opositora efectiva se enciende en su participación dialéctica entre distintas formaciones ideológicas.

En este estudio se identifican cinco categorías principales en torno a las cuales se organiza la conciencia opositora, y que son medios políticamente eficaces para transformar las relaciones de

[5] En mi ensayo "Uneffective Resistance", identifico las formas de conciencia promovidas en las clases subordinadas que ofrecen resistencia (pero no conscientemente en oposición *política* al orden dominante). Las formas de conciencia "resistentes" se pueden entender en los términos de Althusser; es decir, el aparato estatal represor y el aparato estatal ideológico crean formas subordinadas de conciencia *de resistencia*, en oposición a las formas autoconscientes y politizadas de conciencia *opositora* que se describen en este capítulo. Las formas de conciencia de resistencia desarrolladas por sujetos-ciudadanos subordinados parecen unirse alrededor de las siguientes cuatro posiciones del sujeto: *1*) el "humano", *2*) la "mascota", *3*) el "animal de caza" y *4*) el "salvaje". El valor de cada una de estas posiciones del sujeto se mide por su proximidad a la categoría de lo más humano: cada posición delimita sus propios tipos de libertades, privilegios y resistencias. Sin embargo, su resultado final solo sustenta el orden social de la forma en que ya funciona. La racionalidad de este esquema de cuatro categorías proviene de los estudios del antropólogo Edmund Leach, quien valiéndose de sus ejemplos de las categorías de los idiomas inglés y tibetano-burmés muestra que las sociedades humanas tienden a organizar la identidad individual según la distancia percibida: desde el ser que es hombre y "más humano" hacia las relaciones de intercambio que Leach caracteriza como las de "hermana", "primo o prima" o "persona extraña". Sugiere que estas relaciones de valor y distancia se repiten en un sinnúmero de culturas y sirven para sustentar y promover las creencias, objetivos y tradiciones de cualquier orden social dominante. Véase Leach 1964: 62.

poder dominantes. Describo estas últimas como las formas de conciencia opositora "de igualdad de derechos", "revolucionarias", "supremacistas", "separatistas" y "diferenciales". Estas posiciones ideológicas se juntan, como figuras de un caleidoscopio, para construir una imagen queer, excéntrica y original cuando el quinto modo diferencial se usa como un recurso metodológico y teórico para aclarar retroactivamente y dar un significado nuevo a cualquier otro. La conciencia diferencial representa una estrategia de la ideología opositora que funciona en un registro completamente distinto. Se puede considerar que sus poderes son móviles y que no son nómadas, sino más bien cinematográficos: son un movimiento cinético que maniobra, transfigura poéticamente y orquesta, a la vez que exige de los espectadores y practicantes alienación, perversión y reforma. La conciencia diferencial es la expresión de la nueva posición del sujeto que requiere Althusser; permite que se funcione dentro y más allá de las exigencias de la ideología dominante. Una cohorte excéntrica y particular de feministas estadounidenses de color que se encontraban activas en diversos movimientos sociales llevó a cabo entre 1968 y 1990 esta forma de conciencia opositora. Dicha cohorte generó el modo diferencial del movimiento social que después se desarrolló bajo la égida de "feminismo estadounidense tercermundista".

En este capítulo identifico y exploro los modos principales de conciencia opositora que se produjeron dentro de uno de los grandes movimientos opositores de finales del siglo XX: la segunda ola del movimiento de mujeres. En esta discusión se perciben las formas ideológicas dominantes contrapuestas que actuaron una en contra de la otra para finalmente dividir el movimiento desde el interior. Rastreo estas formas ideológicas según se manifestaron en los escritos críticos de algunas de las teóricas feministas más prominentes de la década de 1980. En sus intentos por consolidar una historia feminista de la conciencia, muchas de estas pensadoras observaron que las activistas deben pasar por cuatro fases evolutivas fundamentalmente distintas en su búsqueda por dar fin a la subordinación de las mujeres. Pero, vistas desde otro paradigma —desde la "conciencia diferencial", que aquí presentamos para su estudio a través de la actividad del feminismo estadounidense tercermundista—,

estas cuatro fases históricas se revelan tan solo como otras versiones de las mismas formas de conciencia opositoras que se crearon y llevaron a cabo dentro de los movimientos estadounidenses de liberación posteriores a la década de 1950.

Estos movimientos sociales buscaban simultáneamente formas de resistencia emocionales fuera de las que determina el mismo orden social. Yo insisto en que las formas de resistencia feministas que esbozo más adelante son homólogas de las cinco formas fundamentales de conciencia opositora que expresaron *todos* los movimientos estadounidenses de liberación activos durante la segunda parte del siglo XX. En este capítulo se sistematiza un inconsciente político cuya presencia estructuró los tratados teóricos feministas en Estados Unidos; el propósito es mostrar una teoría y un método de la conciencia opositora que sea aplicable de manera general en el mundo posmoderno.

El reconocimiento de la quinta forma, el movimiento social y la conciencia diferencial, es crucial para conformar una lucha opositora continua y efectiva.[6] Con la aplicación de la conciencia diferencial se generan bases para crear coaliciones con movimientos decolonizadores en lucha por la emancipación mediante asociaciones y afinidades globales. Proporciona retroactivamente una estructura, una teoría y un método para entender y construir una identidad, una estética y una política de coalición, ya que son vitales para una estética y una política posmodernas decolonizadoras, y para hacer un llamado a un feminismo de "tercera ola" del siglo XXI. Mi respuesta a la eterna pregunta que plantearon las teóricas feministas hegemónicas durante la década de los ochenta es que sí, *sí* hay una crítica feminista estadounidense tercermundista específica: es la que proporciona el enfoque metodológico y teórico, la "postura", si quieren llamarla así, desde la que se convoca a este recuento de una teoría y un método de la conciencia opositora.

[6] La conciencia diferencial se ha reconocido y teorizado a lo largo y a través de varias disciplinas académicas y dentro de muchos rubros. Véanse, por ejemplo, Trujillo 1998 y Laclau 1996. Para conocer otros ejemplos véase la nota 1 en este capítulo y Althusser 1971a: 135.

## Ubicar la historia

Desde el principio de la llamada "segunda ola del movimiento de mujeres", las feministas estadounidenses de color han pugnado por ciertos feminismos que no corresponden a los que han elaborado las mujeres estadounidenses blancas. Ya en 1970, con la publicación de *Sisterhood Is Powerful,* la feminista negra Frances Beal estaba decidida a calificar la segunda ola del feminismo estadounidense como un "movimiento de mujeres *blancas*", ya que insistía en organizarse solo a partir de la división binaria de género hombre/mujer (1970: 136; cursivas mías). Sin embargo, las mujeres estadounidenses de color han comprendido desde hace mucho tiempo que la clase, el sexo y la cultura propias, pero sobre todo la raza, pueden negarles un acceso fácil o cómodo a cualquier categoría de género legitimada, que las interacciones entre esas clasificaciones sociales producen otras formas de género que no se nombran dentro de la jerarquía social. Si nos remontamos a mediados del siglo XIX, vemos que para Sojourner Truth fue necesario recordarle a una convención de sufragistas blancas su género "femenino" mediante la pregunta: "¿Qué acaso no soy mujer?" (1985: 252). La indígena estadounidense Paula Gunn Allen ha escrito, refiriéndose a las mujeres nativas, que "el sitio en el que ahora vivimos es una idea, pues el hombre blanco se llevó todo lo demás" (1987: 9). En 1971, Toni Morrison llegó al extremo de escribir sobre las mujeres estadounidenses de color que "dentro de nosotras hay algo que nos hace distintas de otras personas. No lo tienen los hombres y no lo tienen las mujeres blancas" (1979). Ese mismo año la chicana Velia Hancock concluyó: "Desafortunadamente, muchas mujeres blancas se centran en lo masculino de nuestro sistema social actual como si por consecuencia lógica unos Estados Unidos blancos dominados por las mujeres hubiesen seguido un rumbo más razonable" para las personas de color de *cualquier* sexo (1971: 3-4).

Estas muestras de que habían experimentado una diferencia que las distinguía de las mujeres blancas en Estados Unidos aparecieron varias veces en los textos feministas estadounidenses tercermundistas durante la década de 1980. Tales expresiones implican

que existe al menos una categoría distinta de género, lo cual se refleja en los títulos de los libros que escribieron las feministas estadounidenses de color durante ese periodo: *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, but Some of Us Are Brave* (1982) y *Esta puente, mi espalda* (*This Bridge Called My Back,* 1981) revelan que las feministas de color existen en los intersticios, situadas entre las categorías sociales normalizadas.[7] Además, en el título del primer libro de bell hooks la pregunta "¿Qué acaso no soy mujer?" se transforma en una declaración desafiante, mientras que *Between Worlds,* el análisis feminista que hace Amy Ling de textos asiático-estadounidenses, o *The Third Woman,* el nombre de la revista académica para textos feministas estadounidenses tercermundista, insisten también en el reconocimiento de una tercera categoría suplementaria y divergente de identidad social (hooks 1981; Ling 1990; Alarcón 1980). Este espacio intermedio, esta tercera categoría de género, también se reconoce en los primeros textos de

[7] Hull, Scott y Smith 1982. La referencia a que las personas de color ocupan un estatus "intermedio o intruso" es frecuente entre los y las liberacionistas tercermundistas que escriben dentro y fuera de Estados Unidos. Por ejemplo, el reverendo Desmond Mpilo Tutu manifestó al recibir el premio Nobel que enfrentaba un "pasaje difícil" como intermediario entre facciones ideológicas, pues había elegido "destribalizarse", y en consecuencia era difícil "ubicarlo" racial o culturalmente (Osting 1984). Rosa Maria Villafane-Sisolak, de la isla de Saint Croix en las Indias Occidentales, desarrolla este tema y dice: "Soy de una isla cuya historia está inmersa en los abusos del imperialismo occidental, cuyo pueblo aún sufre las deformidades producidas por el colonialismo europeo, tanto el viejo como el nuevo. Sin embargo, a diferencia de muchos liberacionistas del tercer mundo, no puedo afirmar que desciendo de algún linaje específico, sea noble o innoble. Sin embargo, soy 'de pura raza', pues desciendo de todas las partes involucradas en esa época cataclísmica. Me [...] desespero, pues las diversas partes que me conforman piden a gritos una retribución por haber sido brutalmente desarraigada y trasplantada para cumplir con el clamor profético de los beneficios de la dominación y la probidad 'blancas'. Mi alma lamenta esa parte de mí que fue destruida por tan cruel probidad. Mi corazón llora por esa parte de mí que fue el instrumento: la pistola, el látigo, el libro. En mi mente escucho los gritos de la perturbación, el desacato y la destrucción" (de una entrada de su diario 1983, cit. en Anzaldúa 1990: xviii). Alice Walker, en una polémica carta a un amigo afroestadounidense, le dijo que piensa que "somos la persona africana y el tratante. Somos la persona india y el colonizador. Somos la persona opresora y la oprimida [...] Somos las personas mestizas de Norteamérica. Sí, somos negras, pero también somos 'blancas' y rojas. Intentar funcionar como solo una de esas personas, cuando en realidad eres dos o tres, conduce, creo, a la enfermedad mental: la gente 'blanca' ya nos ha mostrado esa locura" (1986: 33). Gloria Anzaldúa continúa con este tema: "Dices que me llamo Ambivalencia: no es así. Solo tus etiquetas me escinden" (1981: 201).

autoras tan renombradas como Maxine Hong Kingston (1977), Gloria Anzaldúa (1981, 1987), Audre Lorde (1984), Alice Walker (1986) y Cherríe Moraga (1981), quienes han sostenido que una coalición excéntrica de feministas estadounidenses tercermundistas se compone de "diferentes tipos de seres humanos", nuevas "mestizas", "mujeres guerreras" que viven y están marcadas por el género, el sexo, la raza y la clase "entre" líneas y alrededor de estas. Estas "hermanas intrusas" (1984), se decía, habitan un terreno psíquico inexplorado que Anzaldúa llamó "la nueva frontera" en 1987. En 1984, Audre Lorde resumió el movimiento de mujeres estadounidenses blancas al decir que "ahora se simula que hay una experiencia homogénea que queda cubierta por la palabra *sororidad* en el movimiento de mujeres blancas. Cuando las feministas blancas claman por la 'unidad', nombran equivocadamente una necesidad real y más profunda de homogeneidad". Comenzamos la década de 1980, dice Lorde, con las "mujeres blancas" que acuerdan "centrarse en su opresión como mujeres" mientras siguen "haciendo caso omiso de las diferencias" que existen entre nosotras como mujeres (Lorde 1984a). La socióloga chicana Maxine Baca Zinn planteó nuevamente esta posición en un ensayo que publicó en *Signs* en 1986, diciendo que aunque "ahora en los estudios sobre las mujeres hay una mayor conciencia de lo variable que es la condición de ser mujer" desde el punto de vista de la crítica feminista estadounidense tercermundista, "ese trabajo a menudo es un agregado adicional, y su importancia para el conocimiento feminista sigue sin verse ni reconocerse".[8]

¿Cómo respondió el feminismo hegemónico de la década de los ochenta a este otro tipo de cuestionamiento teórico feminista? Tras la publicación de *Esta puente, mi espalda* en 1981 fue imposible

[8] Zinn *et al.* 1986: 296. Obsérvese que aquí ya está la noción de otro género "del tercer espacio", que en la década de los noventa se teorizó como la categoría de lo "queer" decolonizador, concebida por las académicas de color. Véanse como ejemplos las exploraciones de Cherríe Moraga (1995), Gloria Anzaldúa, Emma Pérez (1991), Audre Lorde (1984a), Kitty Tsui (1979: 34-38), Makeda Livera (1991), Paula Gunn Allen (1981), Yvonne Yarbro-Bejarano (1986) y Chela Sandoval (1983). Aquí se advierte que las exploraciones de Judith Butler sobre lo performativo desarrollaron estructuras paralelas a las del feminismo estadounidense tercermundista (y su conciencia mestiza diferencial).

seguir ignorando la presencia única del feminismo estadounidense tercermundista como había sido ignorada en la década de los setenta. Pero muy pronto los textos y cuestionamientos teóricos de esas feministas de color fueron marginados y colocados en la categoría de lo que Allison Jaggar caracterizó en 1983 como mera "descripción" (Jaggar 1983: 11), sus ensayos se relegaron a lo que Hester Eisenstein llamó "la fuerza especial de la poesía" (1985: xxi), y se evitó e ignoró el cambio de paradigma al que me he referido como "conciencia diferencial", que se representa en la praxis del feminismo estadounidense tercermundista. Si durante la década de 1980 este feminismo se había convertido en un problema teórico, en un misterio ineludible y por resolver para los teóricos sociales de las diversas disciplinas y para el feminismo hegemónico, quizá una teoría de la diferencia —pero importada de Europa en las formas conceptuales de "*différance*" o "feminismo francés"— podría incorporarlo si no resolverlo.[9] ¿Cómo ocurrió esta represión sistemática dentro de un sistema académico cuyo objetivo es reconocer diversas formas de conocimiento?

## El gran modelo hegemónico del feminismo

Las académicas feministas hegemónicas de la década de los ochenta elaboraron historias de la conciencia feminista que, creían ellas, tipificaban los modos de intercambio que funcionaban dentro de los espacios opositores del movimiento de mujeres. Estos esfuerzos generaron estudios sistemáticos que pretendían clasificar todas las formas de praxis estéticas y políticas feministas. Las tipologías

[9] El misterio del feminismo estadounidense tercermundista borrado por la academia es un truco de desaparición. Su exención del canon académico interrumpe el conocimiento, pero asegura la existencia de una "tercera fuerza" feminista que Derrida sugería que "no debería nombrarse". Al no ser nombrado, esperaba él, lo que es performativo y móvil nunca se instalará en ningún sitio; en consecuencia, la libertad reside en todas partes. Desde este terreno el feminismo estadounidense tercermundista convoca a nuevos tipos de personas, a aquellas que cuentan con herramientas para ir de la ciudadanía hacia la capacidad de conciencia y de acción: son quienes habitan un nuevo territorio. Para estas y estos habitantes-guerreros que ya no son necesariamente "feministas estadounidenses tercermundistas", el juego empieza otra vez con nombre y jugadores nuevos.

construidas pronto se convirtieron en las historias oficiales mediante las cuales el movimiento de mujeres se entendió a sí mismo y comprendió sus participaciones en la historia. En las páginas siguientes, con la perspectiva del feminismo estadounidense tercermundista descifro estos relatos y las relaciones entre sí desde la perspectiva de este feminismo: desde esta crítica se revelan conjuntos de espacios imaginarios que se han construido socialmente para delimitar con precisión lo que es posible dentro de las fronteras de cada narrativa. En su conjunto, estas narrativas legitiman ciertos modos de cultura, conciencia y práctica solo para reducir sistemáticamente las formas de articulaciones teóricas y experimentales que expresa una cohorte excéntrica de activistas opositoras. Más adelante mostraré que algunos tipos de prácticas y teorías feministas hegemónicas, evidentemente distintos, de hecho están unificados en un nivel más profundo en una gran estructura que establece y organiza la lógica de un feminismo hegemónico estadounidense excluyente.

Esta lógica del feminismo hegemónico se organiza alrededor de un código común que conformó los trabajos de un grupo diverso de académicas feministas, incluidas Julia Kristeva, Toril Moi, Gerda Lerner, Cora Kaplan, Alice Jardine, Judith Kegan Gardiner, Gayle Greene, Coppélia Kahn y Lydia Sargent. La influencia de su obra se advierte en algunos de los textos fundamentales de la década de 1980, incluido el notable ensayo de la crítica literaria Elaine Showalter, "Toward a Feminist Poetics"(1985)[10] —que es la introducción al ahora clásico conjunto de ensayos sobre el "futuro de la diferencia" que compilaron las teóricas Hester Eisenstein y Alice Jardine—, el ensayo historicista de Gayle Greene y Coppélia Kahn (1985) sobre "la construcción social de la mujer"[11] y *Feminist Politics and Human Nature*, de la científica política Allison Jaggar, un diccionario fundamental del movimiento social y la conciencia feminista. Más adelante me referiero a la conciencia erudita que

[10] Véanse especialmente los ensayos: "Introduction: The Feminist Critical Revolution", "Toward a Feminist Poetics" y "Feminist Criticism in the Wilderness," (1985: 3-18, 125-43 y 243-70, respectivamente).
[11] Véase el capítulo "Feminist Scholarship and the Social Construction of Woman" (1985: 1-36).

transcodifica la práctica política para reproducir formas de conocimiento excluyentes.

La obra de Showalter (1985: 128) ordena en tres fases una "taxonomía, si no es que una poética, de la crítica feminista". Esta estructura en tres etapas se repite en la crítica y la teoría feministas hegemónicas de la década de 1980, y siempre se la piensa como algo que procede en orden cronológico. Para Showalter estas tres etapas sucesivas representan niveles cada vez más altos de desarrollo estético, político, moral e histórico. Por ejemplo, en su esquema sugiere a los estudiosos de la literatura que reconozcan una primera fase de la conciencia "femenina" cuando identifiquen en sus lecturas a mujeres que escriben "intentando igualar los logros culturales de la cultura de los hombres". La teórica Hester Eisenstein (1985: xvi) coincide con ella al identificar de manera semejante la primera etapa del movimiento como una fase en que las activistas feministas se organizan para probar que "las diferencias entre mujeres y hombres son exageradas" y deberían "reducirse" a un denominador común de igualdad. Gayle Greene y Coppélia Kahn (1985: 13) también se refieren a este feminismo de la primera fase en su ensayo historicista "Feminist Scholarship and the Social Construction of Woman": de acuerdo con ellas en esta primera etapa la teoría y la historia feministas se organizaban "según los criterios del mundo público de los hombres y agregando a las mujeres a la historia"; así, los académicos dejaron "sin cuestionar el paradigma que existía" (1985: 13). Esta primera etapa se repite de manera similar en el monumental *Feminist Politics and Human Nature*, de Jaggar (1983). En su construcción de lo que identifica como los cuatro "géneros" de la conciencia feminista (que según afirma son "fundamentalmente incompatibles entre sí"), el "feminismo liberal" de la primera fase se aboca sobre todo a "demostrar que las mujeres son tan cabalmente humanas como los hombres" (37).

La crítica literaria Showalter sostiene que en la segunda fase de lo que se puede reconocer como una historia feminista de la conciencia, las mujeres dejan de intentar igualar los logros de los hombres; en esta segunda etapa "rechazan las posturas complacientes" de la primera fase "femenina" y, en su lugar, participan, critican y escriben "literatura" para "dramatizar el daño a la condición de ser

mujer" (1985: 138). Eisenstein lo dice de esta manera: una segunda "suposición sobre la diferencia surgió" de la primera, "específicamente que las vidas de las mujeres *eran* distintas de las de los hombres" y que "era precisamente esta diferencia la que debía resaltarse" (1985: xviii). De igual forma, Greene y Kahn refieren que las académicas feministas se habían alejado del "paradigma tradicional" del feminismo de la primera fase; pensaban que el feminismo de la segunda animaba a las académicas a ampliar "sus investigaciones a la mayoría de las mujeres, a quienes no tomaba en cuenta la historiografía tradicional". En su búsqueda de "las *experiencias* reales de las mujeres, en el pasado", las académicas de la segunda fase hacían preguntas sobre las especificidades de la vida cotidiana de las mujeres, sobre su "calidad", sobre "las condiciones en que vivían y trabajaban, la edad a la que se casaban y tenían hijos, sobre su trabajo, su papel en la familia, su clase y sus relaciones con otras mujeres, su propia percepción de su lugar en el mundo y su relación con las guerras y las revoluciones" (1985: 13). Greene y Kahn afirmaban que en esas especificidades se revelaban las realidades que conformaban la vida de las mujeres y no las de los hombres. Jaggar también reconoce el feminismo de la segunda fase y lo describe como el momento en que las feministas se vuelven hacia el marxismo como una manera de socavar el feminismo de la primera fase liberal. Escribe que las de la segunda fase, más que buscar la integración o la asimilación, quieren reestructurar la vieja sociedad para que no puedan subordinar las diferencias representadas por la clase de las mujeres (1983: 52).

En la tercera y última fase, que para Showalter es la "mujeril", "el movimiento rechazó las dos etapas anteriores como formas de dependencia" de la cultura masculinista, y más bien se volvió "hacia la experiencia de las mujeres como fuente de un nuevo arte autónomo" (1985: 139). Según Eisenstein, es en esta tercera fase en la que las mujeres buscan revelar la expresión única de la esencia de la mujer que yace bajo la multiplicidad de sus experiencias. Afirma que "las diferencias de las mujeres, que originalmente se veían como una fuente de *opresión,* aparecen como una fuente de riqueza". Por consiguiente, el feminismo de la tercera fase está "centrado en la mujer", y el ser hombre —no el ser mujer— se convierte

en "la diferencia" que importa (1985: viii). Concluye que en esta fase son los hombres, y no las mujeres, quienes se vuelven "el Otro". Greene y Kahn argumentan en pro de un feminismo de la tercera fase parecido, dentro del cual "algunas historiadoras de las mujeres plantean la existencia de una cultura de mujeres aparte, e incluso llegan a sugerir que dentro de la misma sociedad las mujeres y los hombres pueden tener experiencias distintas del universo" (1985: 14). La tipología de Jaggar caracteriza su feminismo de la tercera fase como un "inconfundible fenómeno del siglo XX": "adoptar el sometimiento de las mujeres como su interés central" es el primer acercamiento a la concepción de la naturaleza humana, la realidad social y la política. En su versión del feminismo de la tercera fase sostiene que "de manera natural las mujeres saben mucho de lo que los hombres no saben", y adopta "como una de sus tareas principales [...] explicar por qué es así". Jaggar refiere que en el movimiento de mujeres el feminismo de la tercera fase se actualizó con los nombres de feminismo "cultural" o "radical" (1983: 88).[12]

Estas tres formas diferentes de práctica feminista, la "liberal", la "marxista" y la "cultural", generaron modos diferentes de política, de identidad y de estética opositoras. Pero ¿estas formas de praxis y conciencia opositoras son "fundamentalmente incompatibles entre sí", como afirma Jaggar? ¿Y qué hace necesariamente "feministas" por naturaleza a estas formas de conciencia? ¿No se les puede entender también como las formas de conciencia opositora que empiezan a funcionar tan pronto como comienza a fusionarse cualquier movimiento social? Las respuestas que dio a estas preguntas la praxis

[12] Al igual que el feminismo hegemónico estadounidense, la teoría feminista europea repite esta misma estructura básica. Por ejemplo, Toril Moi y Julia Kristeva sostienen que el feminismo ha producido "tres estrategias principales" para construir una identidad y una política opositora. Representan la conciencia feminista como una lucha política e histórica organizada jerárquicamente y la resumen esquemáticamente de esta manera: *1.* Las mujeres exigen un acceso igual al orden simbólico. Feminismo liberal. Igualdad. *2.* Las mujeres rechazan el orden simbólico de los hombres en nombre de la diferencia. Feminismo radical. Feminidad elogiada. *3.* (La postura de la propia Kristeva). Las mujeres rechazan la dicotomía entre masculino y femenino por considerarla metafísica (Moi 1985: 12). Obsérvese que en la segunda categoría se combinan la segunda y la tercera categorías del feminismo estadounidense, y la tercera disuelve por completo "la dicotomía entre lo masculino y lo femenino". De acuerdo con este esquema, a Luce Irigaray se la considera una "feminista radical".

diferencial del feminismo estadounidense tercermundista de las décadas de 1970 y 1980 no solo transformaron fundamentalmente nuestra noción de práctica y teoría feministas, sino también nuestra noción de los movimientos sociales y de la conciencia en resistencia en condiciones globales, posmodernas y neocolonizadoras.

La feminista blanca Lydia Sargent comenta en su colección de ensayos de 1981 acerca de lo que ahora podemos ver claramente como una historia feminista de la conciencia en tres fases, que "aunque era parte de la discusión, nunca se logró integrar el racismo con éxito en la práctica y la teoría feministas". Esto generó fuertes protestas entre las feministas de color en cada una de las fases de lo que terminaron siendo prácticas feministas excluyentes pero opositoras. Sargent refiere que las feministas estadounidenses de color se opusieron a lo que consideraban "el racismo (y clasismo) implícito en una teoría, una práctica y un movimiento feministas blancos" (1981: xx).[13] Pero la incapacidad del movimiento para reconciliar de manera significativa los cuestionamientos que presentaban las feministas estadounidenses de color mostró una deficiencia estructural dentro de la praxis feminista, y esto ocasionó

[13] La tipología hegemónica de la conciencia feminista que acabamos de analizar: *1*) que las mujeres son iguales que los hombres, *2*) que las mujeres son diferentes de los hombres y *3*) que las mujeres son superiores, fue cuestionada en cada una de sus fases por las feministas de color. Si se veía a las mujeres como "iguales a los hombres", y solo se distinguían en forma, no en contenido, entonces las feministas de color cuestionaban a las mujeres blancas porque luchaban por representarse a sí mismas solo como otras versiones del hombre blanco dominante. Así, cuando aquellas que buscaban la liberación de las mujeres eran obligadas a reconocer y reivindicar sus diferencias respecto de "los hombres", entonces las feministas de color señalaban que las diferencias más valoradas se reconocían y clasificaban de acuerdo con los códigos y valores del sexo, la cultura, la raza y la clase dominantes. Al intentar responder éticamente a este nuevo cuestionamiento, el movimiento de mujeres por la liberación construyó su tercera fase, que consideró que toda expresión feminista era tan válida como cualquier otra, siempre y cuando expresara una postura espiritual y moral superior: la de "mujer". Pero las feministas estadounidenses de color no se sentían cómodas con la "esencia" (de mujer) que se estaba formulando. Si el liderazgo político y ético debía surgir solo de esa ubicación específica, entonces para las feministas estadounidenses de color, quienes no se veían habitando con facilidad ninguna de las formas de subjetividad de mujer que se habían identificado hasta el momento, sonaba mucho más fuerte la persistente pregunta de Sojourner Truth, "¿Qué, acaso no soy mujer?". El esquema de tres fases no ofrece la oportunidad de reconocer la existencia de otro tipo de mujer, de imaginar otra forma de subjetividad, de estética, de política y de feminismo. Por ello, las feministas estadounidenses de color sostuvieron que todas las fases del feminismo hegemónico tendían a producir sus propias formas equivalentes de ideología racista.

que las académicas y activistas hicieran campaña a favor de una cuarta fase final y "antirracista" que definieron como "feminismo socialista".

El feminismo socialista surgió como una fase adicional de taxonomía hegemónicamente construida de la conciencia feminista, ahora de cuatro categorías; es la categoría de posibilidades no logradas en las cuales podría darse cuenta con facilidad de las diferencias que representan la raza y la clase. En la tipología de Eisenstein, que es sobre todo una cronología, las diferencias representadas por las feministas estadounidenses de color fueron visibles solo en esta última etapa. En la década de los ochenta, cuando el movimiento de mujeres "se volvió más diverso", se "vio *obligado*" (aparentemente por la presión de las feministas estadounidenses de color, aunque no se aclara) "a confrontar y discutir cuestiones de diferencia, sobre todo las de raza y clase" (1985: xix; cursivas mías). El libro de Jaggar tiene mucho que decir al respecto: tipifica el "feminismo liberal" de la primera fase como uno que "tiende a ignorar o minimizar" las diferencias raciales y otras "difíciles"; el "feminismo marxista" de la segunda fase como tendiente a reconocer solo las diferencias de clase; y el "feminismo radical" de la tercera fase como aquel que tiende a "reconocer solo las diferencias de edad y sexo, a comprenderlas en términos universales, y a menudo a verlas como biológicamente determinadas". Pero espera que el "feminismo socialista" de la cuarta fase sea capaz de reconocer las diferencias entre las mujeres "como partes constitutivas de la naturaleza humana contemporánea". Para Jaggar esto significa que el "proyecto central del feminismo socialista" debe ser "el desarrollo de una práctica y una teoría políticas que sinteticen las mejores percepciones" de los feminismos de las fases segunda y tercera, las de las "tradiciones radical y marxista", a la vez que escapan de los "problemas asociados con cada una" (1983: 123).

La teórica feminista y socialista Cora Kaplan coincide con Jaggar y culpa a las tres formas anteriores de feminismo (la liberal, la marxista y la cultural) de no haber incorporado en su racionalidad un análisis del poder que vaya más allá de las relaciones de género. Jaggar dice que esas nociones limitadas del género construyen un "paisaje ficticio", en tanto buscan un sujeto femenino

unificado. Sea que este panorama se explore después a partir de una perspectiva liberal, marxista, cultural, psicoanalítica, semiótica o de otro tipo de feminismo, "las otras relaciones estructuradoras de la sociedad se desvanecen y desaparecen" y nos dejan con el "drama puro de la diferencia sexual como la única posibilidad que importa". Según Kaplan, el feminismo socialista se volverá transformador y liberador cuando "acepte la relación entre la subjetividad de las mujeres y la identidad de clase" (1985: 148-151). Sin embargo, el feminismo socialista aún no ha elaborado una teoría y un método capaces de lograr este objetivo o de reconciliarse con las diferencias de raza, cultura, nación, clase e incluso de sexo o género entre los sujetos mujeres. Aunque Jaggar sigue pregonando que el feminismo socialista es la teoría feminista "más completa", reconoce que ha "progresado de manera limitada" para alcanzar estos objetivos. Para ella el feminismo socialista sigue siendo solo el "*compromiso* para el desarrollo" de tal "análisis y tal práctica política", más que una teoría y práctica "que ya existen" (1983: 123; cursivas mías). Admite que mientras el feminismo socialista insista en "no teorizar las experiencias de las mujeres de color, no se le podrá aceptar como algo completo" (11). Sin embargo, afirma que "el feminismo socialista" sigue siendo la "última" y "más adecuada interpretación de lo que significa que una teoría sea imparcial, objetiva, amplia, verificable y útil" (9).

Acabamos de trazar nuestro recorrido por una historia feminista de la conciencia en cuatro fases, que se cita de manera ubicua; es un mapa cognitivo que incluye los feminismos "liberal", "marxista", "radical/cultural" y "socialista". Podemos esquematizar estas fases como: "las mujeres son iguales que los hombres", "las mujeres son distintas de los hombres", "las mujeres son superiores", y la cuarta categoría, que abarca todas, "las mujeres son una clase dividida por la raza". Los análisis de las teóricas presuponían que estas posiciones políticas se contradecían entre ellas. Veremos que dicha noción compartida de la conciencia feminista está unificada, enmarcada y apuntalada de tal modo que al final la expresión de una forma única de feminismo estadounidense tercermundista se volvió invisible fuera de su lógica omnisciente. La contribución de Jaggar ilustra el efecto problemático que pro-

duce esta estructura hegemónica cuando sostiene que "no existen" una crítica, un método y una teoría feminista estadounidense específica tercermundista. Este rechazo se basa en su comprensión de los textos que escribieron las feministas de color durante las décadas de 1970 y 1980 (autoras como Paula Gunn Allen, Audre Lorde, Nellie Wong, Gloria Anzaldúa, Cherríe Moraga, Toni Morrison, Mitsuye Yamada, bell hooks, las colaboradoras tercermundistas de *Sisterhood Is Powerful* o las que colaboraron en *Esta puente, mi espalda)* que, afirma, funcionan "principalmente en el ámbito de la descripción". Los que *son* teóricos, prosigue, aún tienen que contribuir a una "teoría de la liberación de las mujeres única o distintiva y amplia" (9). Las cuatro categorías de Jaggar subsumen las expresiones del feminismo estadounidense tercermundista en las categorías feministas "liberal", "marxista", "cultural" o "socialista". Advierte a sus lectores que no deben suponer que el feminismo estadounidense tercermundista ha sido "omitido" en su libro, solo se le ha incluido dentro de uno de los "cuatro géneros" dominantes de conciencia feminista ya delineados arriba. Sin embargo, la forma diferencial del feminismo tercermundista funcionaba justamente fuera de la racionalidad de la estructura hegemónica de cuatro fases de Jaggar. Pero el reconocimiento de lo diferencial requeriría de Jaggar y del feminismo hegemónico un claro cambio de paradigma.[14]

Durante la década de 1980 se sublimó el feminismo estadounidense tercermundista: se le negó y se habló de él incesantemente. O, como dijo en 1986 la crítica literaria feminista afroestadounidense Sheila Radford-Hill, la quinta forma intrusa del feminismo estadounidense tercermundista se "usó" dentro del feminismo hegemónico como una "plataforma retórica" desde la cual "las

[14] Para este cambio de paradigma se requieren una nueva cartografía, la creación de otra clase de tipología que pueda preparar el terreno para una teoría y un método nuevo de conciencia feminista en resistencia. Esta otra tipología revela nuevos conjuntos de alteridades y otra manera de entender la "otredad". Exige que los actores opositores reivindiquen algunas bases alternativas para producir identidad, ética y actividad política a lo largo y a través de las líneas de diferencias de género, raza, sexo y clase, así como psíquicas y culturales; revela otro método para entender la conciencia opositora en un mundo transnacional.

académicas feministas blancas" podían "lanzar argumentos a favor y en contra" de las mismas cuatro configuraciones básicas del feminismo hegemónico (1986: 160). Por lo tanto, no sorprende que los textos de activismo escritos por teóricas de color entre 1968 y 1990 estén salpicados de amargura, pues, según dijo bell hooks en 1984, se consideró que la continua sublimación del pensamiento feminista estadounidense tercermundista estaba vinculada con "prácticas racistas excluyentes" que hicieron "prácticamente imposible" que surgieran nuevos paradigmas feministas. Aunque, escribió, "la teoría feminista es el conjunto guía de creencias y principios que se convierten en la base para la acción", el desarrollo de la teoría feminista se ha convertido en una labor que se permite solo bajo el "predominio hegemónico" "de las académicas blancas" y con su aprobación (1984: 9). Un año después, Gayatri Spivak afirmó que "la naciente perspectiva" de la "crítica feminista hegemónica" reproduce con tenacidad "los axiomas del imperialismo". Aunque el feminismo hegemónico ha generado espacios iluminadores y liberadores, estos se fusionan en lo que Spivak describe como una "norma feminista superior". Tal norma refuerza la "admiración" narcisista y "básicamente aislacionista" que sienten las pensadoras críticas hegemónicas "por los escritos del sujeto femenino en Europa y en Angloamérica", como si esa fascinación pudiera conducir a la liberación (1985: 245). La tensión de este tipo de divisiones ideológicas llevó al colapso al movimiento de mujeres de la década de 1980.

Durante el periodo comprendido entre 1968 y 1990, algunas teóricas sociales usaron y citaron con frecuencia (tímidamente o no) la tipología hegemónica de las cuatro fases que acabo de delinear, en varias disciplinas para comprender la praxis opositora. Pero este modelo conceptual, esta tipología dirigida a organizar la historia, la identidad, la crítica y la teoría, solo es útil para las opositoras en la medida en que se entienda como la ubicación mental de un tiempo y un lugar dados; se trata, en este caso, del territorio cultural que las feministas estadounidenses de color rebautizaron irónicamente como "movimiento de mujeres blancas". Desde la perspectiva de una crítica feminista estadounidense tercermundista y diferencial, esta estructura de la conciencia organizada en cuatro categorías se insertó en un continente simbólico que tenía sus propios objetivos

políticos —que se esperaban y se lograron—, pero que también estableció los límites para la manera en que la conciencia feminista podía ser conceptualizada y puesta en acción. Su estructura de cuatro fases obstaculizó lo que las agentes podían percibir y hasta imaginar, ya que pensaban dentro de sus límites. Hay que recordar que en esta tipología todas las posiciones son espacios imaginarios que, cuando se entienden y se representan como si fueran autocontenidos y opuestos entre sí, circunscriben de manera rígida las posibilidades de las activistas sociales que pretenden trabajar a través de sus fronteras. Las activistas del movimiento quedaron atrapadas en la racionalidad de su estructura, que sublimaba y dispersaba la especificidad de una teoría, un método y una práctica feminista estadounidense tercermundista y diferencial.

Pese al cambio fundamental en los objetivos políticos y en los métodos críticos representados por el movimiento social feminista y otros, sus articulaciones siguieron dependiendo convencionalmente de lo que se puede reconocer como los modos anteriores y *modernistas* de comprender y llevar a cabo formas opositoras de conciencia. Sin embargo, el reconocimiento del feminismo estadounidense tercermundista exigió que las activistas y académicas ampliaran sus objetivos políticos y críticos. Durante la década de 1970, las feministas de color identificaron los puntos que tenían en común para establecer coaliciones, pese a sus profundas diferencias de cultura, raza, clase, sexo, género y poder. El conocimiento que obtuvieron durante dicho periodo reforzó esa cultura en común que atravesaba la diferencia conformada por las habilidades, los valores y la ética generados por una ciudadanía subordinada y obligada a vivir dentro de ámbitos similares de marginación. Una generación específica de feministas estadounidenses de color que lograron reconocerse mutuamente como ciudadanas (y ciudadanos) del mismo terreno psíquico identificó de nuevo y reclamó esta cultura de fronteras en común. La teoría y el método diferencial del feminismo estadounidense tercermundista que desarrollaron favoreció la subsecuente y renovada participación en el feminismo hegemónico, en sus propios términos y más allá de ellos.

## Teoría y método de la conciencia opositora en el mundo posmoderno

La siguiente tipología alternativa se creó a partir del conocimiento surgido de la actividad opositora que operó más allá del alcance incluyente del movimiento de mujeres en las décadas de 1970 y 1980. La forma de feminismo estadounidense tercermundista que representa y describe recibió la influencia de las luchas contra la dominación de género y también contra las jerarquías raciales, sexuales, nacionales, económicas, culturales y sociales que marcaron el siglo XX. Se trata de una cartografía de la conciencia organizada en oposición al orden social dominante que traza las historias feministas de la conciencia que acabo de explorar, a la vez que hace visibles los distintos puntos básicos desde los que avanzó un feminismo estadounidense tercermundista específico. Esta nueva tipología no es necesariamente de naturaleza "feminista", sino que constituye una *historia de la conciencia opositora.*

Conviene considerar esta nueva cartografía no como una *tipología,* sino como una *topografía (*de la palabra griega *topos* o lugar) de la conciencia opositora, pues representa el trazo de las realidades psíquicas y materiales que ocupan una región cultural específica. Esta *topografía cultural* delinea un conjunto de puntos críticos dentro del cual los individuos y grupos que pretenden transformar los poderes dominantes y opresores pueden constituirse como sujetos-ciudadanos opositores que ofrecen resistencia. Estos puntos son orientaciones que emplean las clases subordinadas en busca de formas subjetivas de resistencia distintas de las que determina el mismo orden social. Se puede considerar que estas orientaciones son depósitos de donde los ciudadanos subyugados pueden extraer o desechar subjetividades en un proceso que simultáneamente realiza y decoloniza sus variadas relaciones con sus condiciones de existencia reales. Las feministas estadounidenses tercermundistas usaron este tipo de movilidad cinética y autoconsciente de la conciencia cuando identificaron las posiciones de sujeto opositoras y las llevaron a cabo de manera *diferencial.*

La teoría feminista hegemónica identificaba una y otra vez, y desde varias disciplinas, solo versiones feministas de las cuatro formas

de conciencia que aparentemente han sido más efectivas en oposición a los modos modernistas de la producción capitalista, en la medida en que estas mismas cuatro reacciones aparecen una y otra vez a lo largo de todo tipo de acción y teoría de los movimientos sociales. Pero, como expone Jameson, hay que reconocer nuevas formas de resistencia y oposición dentro de la transnacionalización posmoderna. El conocimiento feminista hegemónico no pudo identificar las conexiones entre sus propias nociones y las traducciones de la resistencia, y las expresiones de la conciencia en oposición realizadas por otros movimientos raciales, étnicos, sexuales, culturales o de liberación nacional. Para hacerlo se habría requerido un cambio de paradigma capaz de transformar todas las nociones de resistencia y oposición, y no solo dentro de los movimientos sociales feministas, sino también a lo largo de todas las fronteras de los movimientos sociales.

Los órdenes sociales jerárquicamente organizados en relaciones de dominación y subordinación crean posiciones de sujeto específicas dentro de las cuales los subordinados pueden funcionar legítimamente. Una vez que estas posiciones de sujeto son reconocidas por sus habitantes, pueden transfigurarse en sitios eficaces de resistencia a un ordenamiento opresivo de las relaciones de poder. Desde la perspectiva de un feminismo estadounidense tercermundista diferencial, los modos de conciencia identificados por las teóricas feministas hegemónicas estadounidenses se veían como ejemplos de una conciencia subordinada en oposición, pero no se consideraba que su función fuese específicamente *feminista*. Para transfigurar la subordinación y convertirla en resistencia, así como para visibilizar lo diferencial como un aparato crítico dentro de la teoría feminista estadounidense y de los estudios culturales y críticos en general, fue necesaria una topografía nueva capaz de ubicar los espacios ideológicos en los cuales se ha realizado la actividad opositora (una cartografía cognitiva, por decirlo de algún modo) en Estados Unidos. La cartografía que se presenta a continuación identifica las modalidades que las personas subordinadas de Estados Unidos (de cualquier grupo identificado por el sexo, el género, la raza o la clase) han reivindicado como posiciones que se resisten ante la dominación. Sin embargo, a diferencia de su anterior versión hegemónica modernista, esta topografía alternativa de la conciencia y la acción no

está organizada histórica ni teleológicamente; no se privilegia ninguna actuación por encima de otra, y el reconocimiento de que cada lugar es tan potencialmente efectivo en la oposición como cualquier otro visibiliza el modo diferencial de conciencia-en-resistencia que se desarrolló en una escuela específica del feminismo estadounidense tercermundista desde la década de los sesenta y que es una forma particularmente efectiva de resistencia en las condiciones globales culturales posmodernas y del capitalismo tardío.

La siguiente topografía de la conciencia —con cinco ubicaciones— demuestra que las estrategias políticas feministas hegemónicas son expresiones de las formas de conciencia opositora que también usaron grupos subordinados muy variados en los modos de producción capitalista anteriores. La adición del quinto modo diferencial de conciencia opositora a tales políticas tiene un efecto transformador, retroactivo y móvil sobre las cuatro anteriores, y las coloca en diversas relaciones vinculadas con distintos procesos. Por consiguiente, la topografía cultural resultante traza los perímetros de una teoría y un método de conciencia-en-oposición que puede reunir en un quinto paradigma posmoderno diferencial las modalidades de praxis-ideología presentes en los movimientos de liberación previos. Este paradigma deja claras las conexiones vitales que existen entre la teoría feminista en general y otros modos teóricos y prácticos interesados en cuestiones de jerarquía social, marginación y globalización disidente. Por tratarse de una topografía, quizá se represente mejor si se muestra visualmente, pues traza relaciones que transitan y que fueron puestas en movimiento por la quinta forma diferencial. Para fines analíticos categóricamente describo aquí sus ubicaciones como las formas de conciencia-en-oposición de "igualdad de derechos", "revolucionarias", "supremacistas", "separatistas" y "diferenciales". Así, el feminismo estadounidense tercermundista, considerado como una teoría y un método capacitadores de la conciencia diferencial, atiende a las siguientes cinco formas ideológicas:

*La forma de igualdad de derechos*

• Cuando se presenta por primera vez la igualdad de derechos de la conciencia-en-oposición, las personas que integran el grupo

subordinado sostienen que las diferencias por las que se les ha asignado un estatus inferior solo residen en apariencias y no en "realidades". Detrás de lo que consideran solo diferencias físicas *exteriores* en relación con la forma más legitimada de lo humano-en-sociedad hay un contenido, una esencia que es la de lo humano-en-el-poder. Estos actores opositores abogan por los derechos civiles, tomando como base la filosofía según la cual todos los seres humanos fueron creados iguales. Quienes practican esta táctica ideológica específica exigen que su humanidad se legitime y reconozca como igual ante la ley y que se la integre a la forma más favorecida de lo humano-en-el-poder. Estéticamente, el modo de conciencia de igualdad de derechos busca la duplicación; políticamente persigue la integración; psíquicamente procura la asimilación. Su expresión se puede rastrear a lo largo de los movimientos estadounidenses de liberación después de la Segunda Guerra Mundial, como se observa en los inicios de la National Organization for Women (NOW), la League of United Latin American Citizens (LULAC) o en la praxis del movimiento de derechos civiles tal como lo articuló el joven Martin Luther King. Las teóricas feministas hegemónicas reivindicaron esta forma de conciencia opositora llamándola "feminismo liberal".

*La forma revolucionaria*

• Si conforme a la anterior ideología-como-táctica se insiste en que hay un gran parecido entre las identidades sociales, culturales, raciales, sexuales o de género, a través de sus diferencias (solo) externas, entonces esta segunda ideología identifica, legitima, reivindica e intensifica sus diferencias, de forma *y* contenido, en relación con la categoría de lo más humano. Quienes practican la forma revolucionaria consideran que no es posible asimilar tal número de profundas diferencias dentro de los confines del orden social actual. Dicen que, en vez de ello, la única manera en que la sociedad pueda afirmar, valorar y legitimar tales diferencias será si las categorías en las que se ordena la dominante se reestructuran en lo fundamental. El propósito de una transformación radical de este tipo es conducir a la sociedad hacia el objetivo de funcionar más allá de todos los ejes de poder de dominación/subordinación. Este

modo revolucionario de conciencia opositora se realizó en los grupos de movimientos sociales de todas las diferencias, incluidos el Black Panther Party, el American Indian Movement, el Brown Berets, y también en las teorías y prácticas de los feminismos estadounidenses socialista y marxista.

*La forma supremacista*

• En la "supremacía" los oprimidos no solo *reivindican* sus diferencias, también afirman que estas les han dado acceso a un nivel evolutivo superior al alcanzado por quienes detentan el poder social. Les interesa poco en la práctica si se considera que sus diferencias superiores tienen un origen biológico o que se han desarrollado a lo largo de una historia de condicionamiento social; lo que importa es la consecuencia: el grupo subordinado entiende que funciona en un estado más elevado de evolución social y psíquica que su contraparte. La misión de los practicantes supremacistas de la conciencia opositora es proporcionar al orden social una visión moral y ética más elevada y, por consiguiente, un liderazgo más efectivo. Los preceptos antes mencionados son la guía para cualquier grupo subordinado que argumenta en favor de su superioridad sobre lo dominante: desde formas de feminismo radicales y culturales hasta "nacionalismos" de cualquier tipo (racial, étnico, de género, sexual, de clase, religioso o de adhesión política).

*La forma separatista*

• Se trata de la última táctica de resistencia de las cuatro que más frecuentemente se movilizaron en los anteriores modos de producción capitalista. Al igual que en las tres formas anteriores, quienes practican el separatismo reconocen que sus diferencias se catalogan como inferiores en relación con la categoría de lo más humano. Sin embargo, en este cuarto modo de capacidad de conciencia y de acción, las personas subordinadas no desean integrarse al orden dominante a partir de la "igualdad de derechos". Tampoco buscan su transformación "revolucionaria" ni apoyan una posición supremacista en relación con cualquier otro grupo. Esta forma de resistencia política más bien se organiza para proteger y promover las diferencias que definen a sus practicantes por medio

de su entera separación del orden social dominante. El modo separatista de la conciencia opositora se ve atraído por un paisaje utópico que se extiende desde Aztlán hasta la nación del Amazonas.

La maduración de un movimiento de resistencia implica el resurgimiento de estas cuatro posturas ideológicas como respuesta a los poderes dominantes. Tales posturas se van articulando cada vez más claramente, y con el tiempo dividen el movimiento de resistencia desde su interior; cada uno de estos cuatro sitios produce sus propios conjuntos de tácticas, estrategias y políticas de identidad que han aparecido, como afirma Jaggar en el ejemplo del feminismo hegemónico, como "mutuamente excluyentes" en las ideas de resistencia modernistas anteriores. Sin embargo, la práctica diferencial del feminismo estadounidense tercermundista socava esta apariencia de exclusividad mutua de prácticas opositoras de la conciencia y del movimiento social, y permite que se les re-conozca a partir de nuevos términos.

*La forma diferencial de conciencia y de movimiento social*

• En la medida en que las feministas estadounidenses de color se involucraron en el movimiento de liberación de las mujeres blancas de la década de los setenta, pusieron en acción una o más de las cuatro posiciones ideológicas que acabo de esbozar, pero rara vez lo hicieron durante mucho tiempo y en pocas ocasiones adoptaron los apasionados sistemas de creencias sobre la política de identidad que suelen acompañar su construcción. Esta afiliación poco común con el movimiento de las mujeres se interpretó indistintamente como deslealtad, traición, ausencia o falta: "Cuando *sí* estuvieron ahí, rara vez fue por mucho tiempo", era la queja de siempre; o "parece que pasan de un tipo de grupo de mujeres a otro y luego a otro". Eran integrantes versátiles (y, no obstante, siempre presentes en su "ausencia") de este movimiento de liberación, al igual que de otros de liberación sexual, de clase y de raza. En la mayoría de los inventarios sobre ideología y agencia opositoras no se registra la importancia de esta movilidad.[15]

[15] Katie King (1994) lo menciona en su análisis de las historias del movimiento social.

El quinto modo de actividad y conciencia de la oposición se encuentra[16] en la actividad de lo que Anzaldúa llama moverse "entre las ideologías opositoras y en medio de estas", según se conciben en este nuevo espacio topográfico. Considero que esta actividad de conciencia es el "diferencial", en la medida en que permite el movimiento "entre" posturas ideológicas (los modos de conciencia opositora de igualdad de derechos, revolucionario, supremacista y separatista) consideradas como variables para revelar sus discrepancias. En este sentido, el modo diferencial de conciencia funciona como el embrague de un automóvil, mecanismo que permite a quien conduce que elija y cambie la velocidad en un sistema de transmisión. El diferencial representa la variante; su presencia surge de correlaciones, intensidades, coyunturas y crisis. No obstante, depende de una forma de capacidad de conciencia y de agencia que se moviliza apenas tímidamente para captar y asegurar influencias; por lo tanto, el diferencial es performativo. Para fines analíticos coloco la conciencia diferencial en la quinta posición, aunque funciona como el medio a través del cual los otros cuatro modos de conciencia opositora realmente se convierten, se extraen de su anterior actividad hegemónica y modernista. Cuando se realizan en relación dialéctica entre sí y no como ideologías separadas, cada modo de conciencia opositora, cada ideología-praxis, se transforma en un arsenal táctico para intervenir en el cambio de las corrientes de poder.

Estas diferencias entre una *topografía* de conciencia-en-oposición de cinco ubicaciones, diferencial y vinculada con procesos, y la anterior *tipología* del feminismo hegemónico de cuatro categorías pudieron analizarse gracias a la teoría y práctica feministas estadounidenses tercermundistas. El movimiento social de las décadas de 1970 y 1980, llamado feminismo estadounidense tercermundista, funcionaba como un punto central de posibilidades, un movimiento social insurgente que destruía la construcción de cualquier ideología como el sitio más correcto y único en el que se puede representar la verdad. Claro que si no se hace este tipo de metamovimiento, cualquier movimiento social o de "liberación" está

[16] Anzaldúa escribe en "La prieta" (1981: 209) que ella vive "entre y en medio" de culturas.

destinado a repetir con el tiempo el autoritarismo opresivo del que intenta liberarse y a quedar atrapado dentro de un impulso hacia la verdad que solo termina en la producción de su propio tipo de dominaciones. En consecuencia, el feminismo estadounidense tercermundista exigía una nueva subjetividad, una revisión política que negaba cualquier ideología como la respuesta final, y en su lugar planteaba una *subjetividad táctica* con capacidad para descentrar y recentrar, dadas las formas de poder que se deben mover. Estas dinámicas eran lo que se necesitaba para pasar de poner en práctica una teoría y una práctica opositoras hegemónicas a participar en la forma diferencial del movimiento social, como lo hicieron las feministas estadounidenses de color durante el periodo de gran transformación social posterior a la Segunda Guerra Mundial.

En 1985 la teórica chicana Aída Hurtado se refirió en estos términos al feminismo estadounidense tercermundista como una forma diferencial de movimiento social:

> Cuando finalmente las mujeres de color llegamos a nuestra etapa adulta, hemos desarrollado habilidades políticas informales para lidiar con la intervención del Estado. Las herramientas políticas que requieren las mujeres de color no son las de la estructura de poder blanco que han adoptado las feministas liberales blancas ni la experimentación con un espíritu libre que han seguido las feministas radicales [más bien], las mujeres de color nos parecemos a las guerrillas urbanas entrenadas mediante la batalla cotidiana con el aparato del Estado. [Por eso] a menudo las aptitudes de lucha de las mujeres de color no son comprendidas por las feministas de clase media blancas [ni por las activistas de izquierda, y en el momento en que escribía estas líneas] estas aptitudes de lucha no están codificadas en ninguna parte para que las aprendan (1985: 25 y 1989: 833-855).

En 1981 Cherríe Moraga definió la "guerra de guerrillas" feminista estadounidense tercermundista como "un modo de vida", como un medio y un método de sobrevivencia. "Nuestra estrategia es cómo nos las arreglamos" de manera cotidiana, escribe, "cómo medimos y pesamos lo que debe decirse y cuándo debe decirse, lo que debe hacerse y cómo debe hacerse, y a quién [...] cotidianamente decidiendo/tomando el riesgo de ver a quién podemos llamar persona aliada, persona amiga (sea cual fuere la piel, sexo o sexua-

lidad de esa persona)". Moraga define a las feministas de color como "mujeres sin línea. Somos mujeres que nos contradecimos entre nosotras". Esta forma radical de feminismo estadounidense tercermundista funciona "entre líneas aparentemente irreconciliables: líneas de clase, líneas políticamente correctas, las líneas cotidianas que nos ponemos para mantener lejos la diferencia y el deseo". Moraga interpela a un grupo de "feministas estadounidense tercermundista y sus aliados y aliadas" cuando escribe que *entre* esas líneas es donde "reside la verdad de nuestra conexión" (1981: xix).[17]

Ese mismo año Anzaldúa describió "la verdad de esta conexión" como un vínculo de mujeres que no comparten la misma cultura, lengua, raza, orientación sexual o ideología, "ni llegamos a soluciones semejantes" derivadas de los problemas de la opresión. Pero cuando se utiliza la forma diferencial del feminismo estadounidense tercermundista, estas "diferencias no terminan siendo opuestas" (1981: 209). En vez de eso, dice Audre Lorde, todas y cada una de las diferencias, todos los posicionamientos tácticos, se reconocen como "un fondo de polaridades necesarias entre las cuales nuestras creatividades producen chispas como una dialéctica. Solo dentro de esa interdependencia", donde cada postura ideológica es "reconocida e igual, puede producirse el poder para buscar nuevas formas de ser en el mundo", junto con "el valor y el sustento para actuar donde no hay estatutos" (1979: 98).[18] La "verdad" del movimiento social diferencial involucra múltiples posiciones para la "verdad": posturas ideológicas a las cuales se considera tácticas potenciales extraídas de un fondo ilimitado de intervención, cuyos contenidos removilizan el poder. Así, la conciencia diferencial y el movimiento social se vinculan con la necesitad de tomar y mantener posiciones políticas y de identidad sólidas en el mundo social.

La modalidad diferencial de conciencia y movimiento sociales depende de la capacidad de sus practicantes para entender la actual

[17] Véase también el hermoso pasaje de *Jubilee* de Margaret Walker, que esboza y lleva a cabo de manera parecida esta modalidad de conciencia móvil desde el punto de vista de la protagonista (1985: 404-407).

[18] Véase también Audre Lorde, "The Uses of the Erotic" (1984b: 58-63), en que hace un llamado a cuestionar y deshacer la autoridad y entrar así en un terreno utópico al que solo se puede acceder a través de una forma procesal de conciencia que Lorde llama lo "erótico".

situación de poder y así elegir y adoptar conscientemente la postura ideológica idónea para oponer resistencia a sus configuraciones, una habilidad de sobrevivencia bien conocida por las poblaciones oprimidas.[19] La conciencia diferencial requiere gracia, flexibilidad y fuerza: suficiente fuerza para comprometerse seriamente con una estructura bien definida de identidad por una hora, un día, una semana, un mes o un año; suficiente flexibilidad para transformar conscientemente esa identidad de acuerdo con los requisitos de otra táctica ideológica opositora si así lo requieren las lecturas de la formación del poder; suficiente gracia para reconocer la alianza con otros que están comprometidos con la justicia racial, genérica, sexual, de clase y social, cuando estas otras interpretaciones del poder requieren posturas opositoras alternativas. En el ám-

[19] Anzaldúa se refiere a esta capacidad de sobrevivencia como "*la facultad,* la habilidad de ver en los fenómenos de la superficie el significado de realidades más profundas" (1987a: 38). La conciencia que tipifica *la facultad* no desconoce por completo las maniobras del poder: las inspecciona y negocia constantemente. Este tipo de "perspicacia", de "sensibilidad", incluso de conciencia, a menudo descartada por considerarla "intuición", no está determinada por la raza, el sexo ni ningún otro estatus genético; tampoco su actividad pertenece únicamente al "proletariado", a las "feministas" o a las personas oprimidas, si se considera a los oprimidos como una categoría unitaria, sino que es una herramienta emocional e intelectual aprendida que evoluciona al lado de los poderes hegemónicos. El reconocimiento de *la facultad* lleva a Lorde a decir que la marginalidad, "cualquiera que sea su naturaleza [...] también es la fuente de nuestra mayor fortaleza" (1984a: 53), pues el cultivo de *la facultad* permite una forma de oposición particularmente efectiva al orden dominante en el cual crece. Las habilidades requeridas por *la facultad* son capaces de afectar las dominaciones y subordinaciones que han dejado cicatrices en la cultura estadounidense. Pero no es suficiente utilizarlas de manera individual y situacional. El feminismo estadounidense tercermundista, a través de un compromiso ético y político, requiere que el desarrollo técnico de *la facultad* esté en un nivel metodológico capaz de producir una estrategia política y una política de identidad de las que surja una nueva ciudadanía. En la parte III exploramos esta técnica con mayor detalle dentro del rubro que llamo la "metodología de la emancipación".

Los movimientos de resistencia siempre han dependido de la capacidad para interpretar algo más que lo superficial —una manera de movilizar—, para revisar la realidad y llamarla con varios nombres. Esta forma de *la facultad* alienta nuevas percepciones y estrategias para la acción. Pero siempre existe el peligro de que aun la lectura más revolucionaria deje de funcionar como forma de resistencia cuando se reifica y se vuelve inmutable. La tendencia de *la facultad* de terminar como "lecturas" privilegiadas e inmovilizadas es la dinámica que causa más divisiones dentro de cualquier movimiento de liberación. Para que esta herramienta de sobrevivencia proporcione la base para una metodología diferencial y de coalición se debe recordar que *la facultad* es un proceso. Las respuestas que se encuentren quizá solo sean efectivas temporalmente, de manera que una flexibilidad que pretende continuamente el cambio está casada con el proceso de *la facultad.*

bito del movimiento social diferencial las discrepancias ideológicas y sus formas opositoras de conciencia, a diferencia de sus encarnaciones dentro de las nociones feministas hegemónicas, se entienden como tácticas, no como estrategias.

Las feministas estadounidenses de color desarrollaron, usaron y representaron este proyecto teórico y metodológico, pues, como dijo la teórica estadounidense nativa Paula Gunn Allen en 1981, nos quitaron tanto que "el lugar en el que ahora vivimos es una idea", y en este lugar se volvieron imaginables nuevas formas de identidad, teoría, práctica y comunidad. En 1987 Gloria Anzaldúa especificó que en la práctica un feminismo estadounidense tercermundista y radical necesita el desarrollo de una conciencia diferencial que pueda aplicarse y generalizarse: "la conciencia de la mestiza". Esta es la conciencia de la "sangre mezclada", dice, nacida de la vida en la "intersección" entre razas, naciones, lenguas, géneros, sexualidades y culturas, una subjetividad adquirida que se formó a partir de la transformación y la reubicación del movimiento guiado por *la facultad,* de la capacidad aprendida de interpretar, renovar y crear signos en nombre de las personas desposeídas. De manera semejante, la filósofa María Lugones sostiene que la teoría y el método del feminismo estadounidense tercermundista requieren que sus practicantes "viajen" nomádica y determinadamente por "mundos de significado". La teórica feminista afroestadounidense Patricia Hill Collins describe las habilidades que han desarrollado las feministas estadounidenses de color, quienes a fuerza de su exclusión de los movimientos de liberación racial controlados por los hombres y de los movimientos de liberación de mujeres controlados por las mujeres blancas, se vieron obligadas a internalizar una identidad de "intrusa/adentro" que guía el movimiento del ser *según un compromiso ético* para igualar el poder entre grupos sociales. Gayatri Spivak sugiere que conviene "trasladarse" entre sistemas de significado para llevar a cabo el "esencialismo estratégico" necesario para intervenir en el poder en nombre de las personas marginadas para practicar el método político que Alice Walker llama *womanism*:[20] la hermenéutica política para

[20] Alice Walker acuñó el neologismo *womanism* en uno de los muchos intentos de las feministas de color por hallar un término que indicara su compromiso con las relaciones

construir el "amor" en el mundo posmoderno (Allen 1987: 123-150; Collins 1990; Spivak 1984-1985: 19-32 y 1990: 156; Walker 1983).[21]

Ahora es más fácil entender el elemento utópico esbozado en los textos de las feministas estadounidenses de color en las décadas de 1970 y 1980, así como en las siguientes palabras de la crítica literaria afroestadounidense Bárbara Christian: "La lucha no está ganada. Nuestra visión se considera secundaria, incluso lo ve así mucha gente progresista, y nuestras palabras se trivializan como asuntos de minorías", nuestras posturas opositoras son "descritas por otras personas como cosas que dividen. Pero hay un reordenamiento *filosófico* profundo que ocurre" entre nosotras, "y que ya está produciendo un efecto sobre tantas de nosotras cuyas vidas y expresiones son una revelación cada vez más grande del rostro *íntimo* de la lucha universal" (1985: 163). Este "reordenamiento filosófico" al que se refiere Christian, el lema "estrategia diferente, base diferente" que identifica hooks, puede reconocerse, en palabras de Audre Lorde, como "*otra* estructura de oposición totalmente diferente que toca todos los aspectos de nuestra existencia al mismo tiempo que resistimos". Al reconocer este paradigma fundamentalmente distinto para involucrarse en el movimiento social, según Barbara Smith, se "alteraría la vida tal como la conocemos" (hooks 1984: 9; Lorde 1981: 323-340; Smith 1988: xxv). En 1981, Merle Woo describió el feminismo estadounidense tercermundista como un paradigma nuevo, como una estructura de resistencia que no "apoya la represión, el odio, la explotación ni el aislamiento", pues es un "marco humano y bello creado en una comunidad unida no por su color, sexo o clase, sino por el amor y el objetivo común de liberar la mente, el corazón y el espíritu" (1981: 147).

sociales igualitarias; un compromiso que el movimiento de mujeres y el nombre "feminismo" ya habían traicionado en 1980. Véase Walker 1983: xi-xiii. [No hay traducción fiel al español N. de la E.]

[21] El análisis de estos textos revela que todos postulan las siguientes tecnologías: *1)* construcción-deconstrucción de la lectura de signos; *2)* compromiso con el movimiento y la localización diferenciales, y *3)* compromiso ético con la justicia social y la igualdad democrática. En conjunto, estas tecnologías permiten la forma diferencial del movimiento social introducido en los capítulos 1 y 2. El contenido y la forma de estos modos de contraconocimientos se examinan en la parte III de este libro.

El modo diferencial de conciencia opositora inspiró y favoreció este lenguaje utópico a lo largo de las décadas de 1960, 1970 y 1980 entre las feministas de color a través de sus propias fronteras de diferencias sexuales, de raza, cultura, etnicidad y clase.

## La conciencia diferencial y de coalición: el fin de la dominación

En 1991 Chandra Talpade Mohanty, teórica feminista de la India, recordó a las feministas de color que no es suficiente ser "una mujer", "pobre", "negra o latina" para "adoptar una identidad opositora politizada". Lo que se necesita, como ha insistido Fredric Jameson, es una metodología específica que se pueda usar como un compás para organizar conscientemente la resistencia, la identidad, la praxis y las coaliciones dentro de las condiciones culturales del capitalismo tardío en los Estados Unidos de la época contemporánea (Mohanty 1991). El movimiento social y la conciencia diferenciales configuran la forma radical de cartografía cognitiva que busca Jameson. Esta teoría y este método entienden que las formas opositoras de conciencia, estética y política deben estar organizadas en torno a los siguientes cinco puntos de resistencia a la jerarquía social estadounidense: *1)* el modo de igualdad de derechos ("liberal" o "integracionista"), *2)* el modo revolucionario ("socialista" o "insurgente"), *3)* el modo supremacista (o "nacionalista-cultural"), *4)* el modo separatista y *5)* el modo diferencial (o *womanist*, "mestizo", "de la hermana intrusa", "de la tercera fuerza", feminista estadounidense tercermundista ha generado muchos nombres) del movimiento social y la conciencia opositora. Este último modo diferencial llevó a una cohorte específica de feministas estadounidenses de color a entender y usar los cuatro anteriores no como estrategias que anulan lo precedente, sino como *tácticas* para intervenir en las relaciones sociales y transformarlas.[22] Los primeros cuatro

[22] Las mujeres estadounidenses de color entendieron y usaron estas estrategias como tácticas de intervención en los movimientos de liberación étnica y en los de liberación

modos, vistos bajo los auspicios del feminismo estadounidense tercermundista, entendido como una práctica diferencial, se realizan, no importa qué tan serios sean, solo como formas de "esencialismo táctico". La praxis diferencial entiende, usa y despliega cada modo de ideología de resistencia como si representara tan solo otra *tecnología de poder* en potencia. Las movilidades que se desplazan y se requieren en este esfuerzo exigen del practicante diferencial un compromiso con el propio proceso de metamorfosis: esta actividad es la del embustero (*trickster),* quien practica la subjetividad como una mascarada, el agente opositor que tiene acceso a disímiles posiciones políticas, estéticas, ideológicas e identitarias. Tal "mutación" nómada no solo se lleva a efecto con la intención de sobrevivir, como ocurría antes, en la época modernista; se trata de un conjunto de *transformaciones basadas en principios* que requiere un movimiento (guiado), una migración dirigida pero también diaspórica tanto en la conciencia como en la política, tendiente a asegurar que el compromiso ético con las relaciones sociales igualitarias se desarrolle en la esfera cultural política y cotidiana. Como veremos en los siguientes capítulos, dicho principio ético guía el despliegue de todas las tecnologías de poder de una teoría y un método de conciencia opositora utilizadas por la y el practicante diferencial.

Al principio de este capítulo sugerí que las notas que escribió Althusser en 1969 para conducir a una "ciencia" de la ideología podrían ampliarse provechosamente a una teoría y un método de la conciencia opositora en el mundo posmoderno. Esta teoría y este método se forman con el reconocimiento de las estructuras en torno a las cuales se dispersa la conciencia y se une al tratar de cuestionar los poderes y las fuerzas sociales. Las formas de conciencia en oposición (de igualdad de derechos, revolucionaria, supremacista y separatista) son visibles y resultan más útiles en la actividad caleidoscópica del modo diferencial de la conciencia

de las mujeres durante las décadas de 1960 y 1970. Para algunas explicaciones de estos usos, véanse Riddell 1974; Moraga y Anzaldúa 1981; Smith 1983: 19-26; Mujeres en Marcha 1983: 3-4; hooks 1984; Chai 1985: 26-48; Orozco 1986: 29-41; Sandoval 1995b.

opositora. La conciencia diferencial re-conoce otros modos de conciencia opositora y opera sobre ellos para transfigurar sus significados: se convierten en depósitos dentro de los cuales los ciudadanos subyugados emplean o desechan la subjetividad, en un proceso que de manera simultánea pone en acción y decoloniza sus diversas relaciones con sus condiciones de existencia reales. Esta modulación dialéctica entre formas de conciencia permite el funcionamiento dentro de las exigencias de la ideología dominante, y más allá de estas: la y el practicante rompen con la ideología a la vez que hablan desde su interior. De esta manera, la forma diferencial de la conciencia opositora comprende una narrativa que se ha integrado con conciencia. Sus procesos producen la otra historia, el contrapeso. Su modo verdadero no es narrativo: la narrativa se ve solo como un medio para un propósito, es decir, el fin de la dominación.

Una conciencia opositora diferencial reconoce las expresiones de poder opositoras y las identifica como ilusiones consensuadas. Cuando la resistencia se organiza a partir de sus funciones de igualdad de derechos, revolucionarias, supremacistas o separatistas, entonces una forma diferenciada de crítica puede entender tales mecanismos de poder como narrativas sociales transformables diseñadas para intervenir en la realidad por el bien de la justicia social. Las maniobras diferenciales que se requieren aquí son una artimaña de conciencia que activa un espacio nuevo: un *ciberespacio* en el cual pueden empezar los saltos transnacionales, transexuales, transgénero y transculturales necesarios para el juego de estratagemas efectivas de una praxis opositora.[23] Ya he dicho que el modo diferencial de resistencia representa una forma nueva de conciencia histórica, y esto ocurre en los niveles diacrónico y sincrónico. Es en sí mismo el producto de recientes eventos históricos decoloni-

[23] Esas estratagemas generan obras estéticas marcadas por la perturbación *y* por la influencia de las inmigraciones, las diásporas y el cruce de fronteras; por el estilo de viajar, la política, la poética y los procedimientos; por las tácticas, las estrategias, el movimiento y la posición (todas producidas con el propósito de igualar el poder en nombre de las personas colonizadas) de las personas subordinadas por nación, clase, raza, género y sexo, como expresó la feminista estadounidense tercermundista Merle Woo en "Letter to Ma" (1981).

zadores y da origen a un momento histórico siempre nuevo a partir de los materiales de la ideología disponible.[24]

La praxis diferencial fue utilizada por un grupo irreverente de feministas de color de los movimientos de mujeres en las décadas de 1970 y 1980.[25] Al reconocer esta práctica fue posible que el

[24] La conciencia diferencial está integrada por la diferencia y las contradicciones, que después sirven como intervenciones tácticas en el poder, que es la otra movilidad. Para entrar al terreno de "entre y en medio" de los otros, se requiere un modo de conciencia que antes se relegaba al área de la intuición y de los fenómenos psíquicos, pero que ahora se debe reconocer como una práctica específica. Yo defino la conciencia diferencial como un tipo de actividad anárquica (pero con método), una forma de guerra de guerrillas ideológica, y un nuevo tipo de actividad ética que se aborda aquí como la manera de oponerse a las autoridades opresivas en una sociedad altamente tecnologizada y estructurada en disciplinas. En este ámbito se halla el único terreno posible para la alianza con todas las diferencias. Para entrar en este nuevo orden, se requiere un compromiso emocional dentro del cual se experimenta la destrucción violenta de la noción unitaria del ser, conforme se establece la habilidad que permite la formación de una identidad móvil. Como anotó Bernice Reagon, "la mayoría de las veces te sientes amenazada hasta la médula, y si no, entonces es que no estás haciendo un verdadero trabajo de coalición" (1983). Dentro del ámbito de la conciencia diferencial no hay respuestas últimas, ni utopía final (aunque la imaginación de las utopías pueda motivar sus tácticas) ni resultados finales predecibles; su práctica no está biológicamente determinada, ni restringida a ninguna clase o grupo, ni debe volverse estática. Aunque es un proceso capaz de inmovilizarse y convertirse en un orden represivo, o de desintegrarse en el relativismo, estos peligros no deben ensombrecer su actividad radical.
Denominar "opositora" a la teoría y al método que fueron posibles gracias al reconocimiento de la conciencia diferencial se refiere solo a los efectos ideológicos que puede tener su actividad, designa un ámbito con fronteras que cambian constantemente y que sirven para delimitar. De hecho, al igual que la *différance* de Derrida, esta forma de conciencia opositora participa en su propia disolución al entrar en acción. No es posible que haya conciencia diferencial en condiciones posmodernas sin la creación de otra ética, de una nueva moralidad, y esta traerá consigo un nuevo sujeto de la historia. El movimiento hacia este ámbito fue proclamado en las reivindicaciones de las feministas tercermundistas. Este movimiento puso de manifiesto la posibilidad de una guerra ideológica en la forma de una teoría y un método, de una praxis de conciencia opositora. La conciencia diferencial en las condiciones posmodernas no es posible sin la creación de otra ética, una nueva moralidad, y estas producirán un nuevo sujeto de la historia. El paso a este ámbito fue anunciado por las afirmaciones de las feministas estadounidenses tercermundistas y manifestó la posibilidad de una guerra ideológica en forma de teoría y método, una praxis de conciencia opositora. Pero pensar de esta manera en las actividades del feminismo estadounidense tercermundista es solo una vía metafórica que permite un acceso conceptual al umbral de otro terreno, uno que es accesible para *toda* la gente.

[25] Actualmente, continúan los debates entre las feministas estadounidenses de color acerca de cómo identificar, valorar, distinguir, traducir, actuar y/o nombrar las formas eficaces de resistencia. Las designaciones propuestas incluyen: *1)* feminismos "transnacionales" o "transculturales", en los que se subliman asuntos de raza y etnicidad; *2)* las

feminismo hegemónico se alineara con otras esferas de actividades teóricas y prácticas también interesadas en temas de marginación. Por consiguiente, dentro de la teoría feminista ha habido ajustes que han calibrado nuevamente sus dimensiones y sus medidas. Los manifiestos y manuales de Donna Haraway para una "subjetividad situada" y un "feminismo cyborg" en el que "desaparece" la categoría de las mujeres; las contribuciones de Teresa de Lauretis que amplían los postulados feministas fundamentales y los convierten en formas "excéntricas" y diferenciales, y la teorización de Judith Butler sobre la "performatividad", todos ellos transcodifican y amplían las bases y principios de la praxis feminista estadounidense tercermundista que rigieron de 1968 a 1990. Hoy en día, lo diferencial sigue siendo una coyuntura extrema. Es una ubicación en la que los objetivos de los estudios sobre feminismo, raza, etnicidad, sexualidad y marginalidad, así como los de los estudios globales, estéticos e históricos pueden cruzarse transversalmente y unirse en relaciones nuevas mediante el reconocimiento de una teoría y un método de conciencia opositora compartidos. Lo diferencial ocurre cuando las afinidades que están en el interior de la diferencia atraen, combinan y relacionan nuevos grupos en coaliciones de resistencia. En algún momento se evitaron las posibilidades de esta conciencia de coali-

que incluyen "lo diferencial", "la conciencia de la mestiza" (que utiliza las tecnologías de la facultad, Coatlicue, Nepantla y el conocimiento), el *womanism* y/o el "feminismo de las mujeres estadounidenses de color", que es una política que destaca la exclusión de su población de los poderes estatales legítimos debido al color, la fisonomía o la clase social. Esta última modalidad de política feminista (el feminismo de las mujeres estadounidenses de color) tiende a comprometerse con las primeras cuatro de las cinco tecnologías de poder que se esbozaron anteriormente (las formas de igualdad de derechos, revolucionaria, supremacista y separatista) que se usan como medios para aumentar y reforzar la autodeterminación y las lealtades tribales y raciales. Sin embargo, este enfoque es más específico que la forma de feminismo "diferencial", del "tercer espacio" o del "tercer mundo en Estados Unidos", que, cuando se entiende como un término técnico y crítico, se centra, sobre todo, en el uso poético de cada uno de los cinco mecanismos para movilizar el poder. De esa manera, la forma de feminismo estadounidense tercermundista identificada aquí no está inexorablemente vinculada con el género, la nación, la raza, el sexo o la clase. Más bien representa *una teoría y un método de conciencia opositora* que surgieron de un uso específico, es decir, de una expresión táctica específica de la política feminista tercermundista en Estados Unidos en la década de 1980. Esta táctica, que se volvió una estrategia predominante, se guía, sobre todo, por los imperativos de justicia social que pueden participar en una hermenéutica del amor en el mundo posmoderno, como veremos en las partes III y IV.

ción al percibirlas como algo ya establecido y reclamado por diferentes subgrupos culturales de clase, sexo, género o raza. Pero las coaliciones transculturales globales que abogan por una justicia social igualitaria solo pueden ocurrir mediante el reconocimiento y la práctica de esta forma de resistencia que vuelve a negociar las tecnologías del poder valiéndose de un despliegue diferencial, diestro y éticamente dirigido.

# Parte III
# La metodología de la emancipación: semiótica, deconstrucción, metaideologización, *democratics* y movimiento diferencial II

# 3. Sobre los estudios culturales: un *apartheid* de campos teóricos

Los conocimientos subyugados son esos bloques de conocimiento histórico que estaban presentes pero disfrazados... [Son] conocimiento[s] diferencial[es] que distan de ser unánimes y deben [su] fuerza solo a la dureza con [que se les] opone todo lo que [los] rodea.
Michel Foucault

El único hogar/somos unas para otras/han ocupado todo/el resto/lo han colonizado; una/idea sobre nosotras mismas es todo/lo que poseemos.
Paula Gunn Allen

Está dispuesta a [...] hacerse vulnerable a maneras extrañas de ver y de pensar. Renuncia a toda noción de seguridad, de lo familiar. Deconstruir, construir. Se convierte en nahual, es capaz de transformarse en un árbol, un coyote, otra persona.
Gloria Anzaldúa

Mi "método" no es fijo [...] se basa en lo que leo y en cómo me afecta, es decir, en la sorpresa que proviene de leer algo que te obliga a hacerlo de manera distinta [...] Por lo tanto, no tengo método, pues cada obra sugiere un enfoque nuevo.
Barbara Christian

Tuvo que pasar un tiempo para que me diera cuenta de que nuestro lugar era la casa misma de la diferencia en vez de la seguridad de cualquier diferencia en particular.
Audre Lorde

> Una constante que cambia es por definición paradójica, y por lo tanto un lío. La idea de una constante inconsistente molesta tanto a algunos físicos, que propusieron un nuevo tipo de curiosidad en el universo llamada quintaesencia. El término proviene de la quinta esencia que, según los filósofos antiguos, permeaba el universo, además de las cuatro esencias fundamentales, la tierra, el aire, el fuego y el agua. "Quintaesencia", dijo Robert Calwell, astrofísico de la Universidad de Pennsylvania, "es la forma abreviada [de una constante cosmológica que varía]. Es dinámica, es real, es sustantiva. Pero no es como cualquier otro tipo de materia".
>
> K.C. Cole

El objetivo del capítulo anterior fue desarrollar una retórica del movimiento social y de la conciencia opositora; el de la tercera parte es desarrollar el lenguaje, la terminología y la tecnología de su práctica menos común, una forma diferencial orientada a mejorar los soportes políticos, teóricos y metodológicos que se requieren para describir y fomentar la utilidad de la conciencia diferencial como una práctica de intervención social. Foucault nos ha advertido que, sin embargo, esto sería imposible sin identificar y perfeccionar lo que puede considerarse como las "tecnologías internas", indispensables para el desarrollo de su ser en la vida psíquica y material de sus practicantes. El proceso de cartografiar las tecnologías de la forma diferencial del movimiento social se lleva a cabo en el siguiente capítulo, que revela el ser espiritual/material/psíquico, pero reprimido, de lo que se planteará como la "metodología de las personas oprimidas", un conjunto de procesos, procedimientos y tecnologías tendientes a decolonizar la imaginación.

Durante la década de los años setenta, esta metodología se hizo explícita en la localización de la insurgencia política y teórica constituida por el feminismo estadounidense tercermundista. Sin embargo, es importante reconocer que esta forma metodológica también ha surgido en otros ámbitos durante la etapa posterior a la Segunda Guerra Mundial, incluyendo el interior de los ámbitos académicos de los estudios feministas, posestructuralistas, poscoloniales, queer, posmodernos y de la globalización, así como el de las representaciones culturales populares, que abarcan desde

películas hollywoodenses, como *Repo Man* (1982), *Brother from Another Planet* (1984), *Total Recall* (1990), *Thunderheart* (1992), *Pulp Fiction* (1994) y *Matrix* (1999), hasta libros de cómics que presentan a una ciudadanía mutante y nueva como los *X-Men.*[1]

Para los teóricos culturales contemporáneos dedicados a las ciencias sociales y humanas es más obvio el compromiso con este modo de conciencia diferencial y opositora que ha aparecido en los textos de una gran diversidad de académicos y académicas, entre los cuales se puede mencionar a Stuart Hall, Audre Lorde, Donna Haraway, Cornel West, Judith Butler, Homi Bhabha, Jacques Derrida, Michel Foucault, Gloria Anzaldúa, Gayatri Spivak, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Hayden White, Patricia Hill Collins, José Esteban Muñoz, Emma Pérez y Trinh T. Minh-ha. Todos ellos han elaborado sus propias terminologías para referirse a una teoría y un método de conciencia opositora, o al menos han explorado y especificado las diversas dimensiones de su forma diferencial. No es accidental que en los últimos veinte años del siglo XX, términos y nombres como "hibridez", "pensamiento nómada", "marginación", "la conciencia de la mestiza", "conciencia de *trickster*", "mascarada", "subjetividad excéntrica", "conocimientos situados", "esquizofrenia", "la facultad", "*signifyin*", "la intrusa/adentro", "esencialismo estratégico", "*différance*", "*rasquache*", "performatividad", "Coatlicue" y "el tercer sentido" se volvieran una divisa intelectual como invenciones terminológicas cuyo objetivo era especificar y reforzar formas particulares de resistencia a la jerarquía social dominante.[2] Tomados en conjunto, estos términos, que a menudo parecen competir entre sí, indican la existencia de lo que puede entenderse como una gramática, un léxico y un vocabulario

[1] Véase el excelente capítulo de Rosa Linda Fregoso sobre la conciencia diferencial según se expresa en el cine, en *The Bronze Screen: Chicano and Chicana Film Culture,* 1993. La serie de cómics de los *X-Men* apareció por primera vez en septiembre de 1963. En diciembre de 1970 se revivió el título en una reimpresión. Véase la *World Encyclopedia of Comics,* 1976.

[2] Véanse, por ejemplo, Bhabha 1990: 291-320; Deleuze y Guattari 1983 y 1986; Spivak 1987b: 103-118 y 1989: 124-156; Anzaldúa 1987b: 77-102; Butler 1990b; Haraway 1991c: 183-203 y 1991b: 21-27; Gates Jr. 1984: 286-323; Hill Collins 1990a; de Lauretis 1990: 115-149; Derrida 1978c; White 1992c: 179-187; Minh-ha 1986-1987: 32-50 y 1989, y Vizenor 1990.

contemporáneos e interdisciplinarios, orientados a reflexionar en torno a los movimientos sociales y la conciencia opositora en las condiciones culturales posmodernas y globalizadoras. Sin embargo, y de manera extraña, los sustentos conceptuales similares que unifican estas terminologías no se han vuelto una base intelectual en la academia que favorezca el reconocimiento de nuevas formas de teoría y método capaces de fomentar el estudio interdisciplinario.[3] Este fenómeno que divide y debilita daña la producción intelectual, y se parece mucho a la división que asedia al resto del mundo social; es la manifestación académica de lo que se puede reconocer como una "racialización de los campos teóricos", que en sí misma resulta otro síntoma de las guerras biopolíticas de género y raza del siglo XXI que predijo Foucault. Exploremos este *apartheid* con más detalle antes de buscar su remedio, que en los siguientes capítulos se empezará a desenmarañar de la obra de Roland Barthes y Frantz Fanon, entre otras.

## La "racialización" de los campos teóricos: un *apartheid* de conocimientos académicos

Los estudios culturales y críticos de la academia estadounidense y los textos teóricos sobre formas opositoras de conciencia, diferencia, identidad y poder se han desarrollado como campos teóricos divididos, marcados por la raza, el género y el sexo. A lo largo de la segunda mitad del siglo XX, dichos estudios a menudo se han visto más o menos así: "teoría posestructuralista de hombres blancos", "teoría feminista blanca euroestadounidense", "estudios étnicos" o "teoría cultural poscolonial", "teoría y método feminista estadounidense tercermundista" y "teoría queer", un

[3] Esta incapacidad de reconocer el terreno común para una coalición entre comunidades académicas es particularmente sorprendente en el campo en desarrollo de los estudios culturales (incluidos el posestructuralismo, la teoría feminista, la teoría queer, la crítica poscolonial, el feminismo tercermundista y las historias, sociologías, filosofías, antropologías y ciencias políticas que se relacionan con cada una). El problema es la incapacidad para reconocer y nombrar la metodología compartida (esbozada en el capítulo siguiente) que une a cada uno de estos esfuerzos.

nuevo campo intelectual que se fusiona y que exige su propio lugar en esta estructura que regula la formación del canon académico.[4] A pesar de la base metodológica y teórica profundamente semejante que subyace a esos ámbitos al parecer tan separados, hay un flujo de intercambio prohibitivo y restringido que los une, y sus terminologías se siguen desarrollando en un peligroso estado de *apartheid* teórico que insiste en sus diferencias. Es fácil delinear los territorios de este imaginario teórico: se ha cuestionado la teoría posestructuralista de los hombres blancos (interesada sobre todo en el poder, la subjetividad y la clase) porque pasa por alto las contribuciones teóricas que surgieron de los campos teóricos del feminismo blanco euroestadounidense, del poscolonialismo y de la teoría feminista tercermundista. Por otra parte, la teoría de las feministas blancas euroestadounidenses (que parece interesarse principalmente en cuestiones de sexo/género, subjetividad y poder) ha sido criticada por su renuencia a tomar elementos del posestructuralismo de los hombres blancos (excepto cuando se transcodifican a través de los feminismos "franceses"), del poscolonialismo o del feminismo estadounidense tercermundista. "La crítica poscolonial" (centrada sobre todo en temas de poder, subjetividad, nación, raza y etnicidad), a diferencia de las otras, se percibe como algo que realiza

[4] Barthes, Derrida y Foucault son los ejemplos que acostumbran presentar los teóricos posestructuralistas. Las teóricas feministas blancas influyentes incluyen a de Beauvoir, Millet, Kolodny, Kristeva, Rich, Gubar, Chodorow y Butler. Los pensadores poscoloniales citan a Said, Bhabha, West, Hall, Jan Mohamed, Saldívar, Omi y Vizenor. Las teóricas feministas estadounidenses tercermundistas mencionan a Lorde, Anzaldúa, Lugones, Minh-ha, Spivak, Moraga, Zinn, Collins, Allen y Pérez. Por supuesto que estas son tendencias generales y siempre hay quienes cruzan las fronteras, es decir, aquellas cuyas exploraciones han surgido de la frontera inestable entre los campos teóricos del feminismo blanco y del feminismo estadounidense tercermundista, como Donna Haraway, Teresa de Lauretis y Gayatri Spivak. Durante la década de 1990 se construyeron puentes provocadores entre las separaciones teóricas en los campos de los feminismos "posmoderno", "poscolonial" y "transnacional". Pero, de manera general, las obstinadas fronteras que dividen estos campos teóricos se siguen regenerando.
Los estudios sobre la globalización representan el esfuerzo más reciente para subsumir este *apartheid* dentro de una comprensión conceptual más amplia. Sin embargo, los temas de la colonización, la decolonización y las formas de emancipación de conciencia tienden a borrarse mediante las elisiones conceptuales realizadas por la categoría de "estudios sobre la globalización". ¿Cuál es la forma de unificación conceptual que puede imaginar y unir el mundo en aras de una globalización (disidente)?

un intercambio libre con la teoría posestructuralista de los hombres blancos (la historia de este intercambio transversal es volátil, como se aprecia en las relaciones Sartre/Fanon/Barthes de 1940 a 1960). Sin embargo, también se critica esta generosa atención porque pocas veces alcanza a la academia feminista estadounidense tercermundista, y mucho menos a la teoría feminista blanca. La teoría queer, con toda su innovación interdisciplinaria, por lo general se considera el principal campo de los estudios de sexo en relación con los comportamientos mayoritarios y minoritarios. Sin embargo, como argumenté antes, el proyecto teórico del feminismo estadounidense tercermundista insiste en una postura (la teoría y el método de la conciencia opositora, "la conciencia de la mestiza" de Anzaldúa) que es, sostengo, capaz de unir esos campos teóricos ahora divididos para formar una coalición política e intelectual.

En la medida en que las disciplinas académicas producen este tipo de división, reproducen en forma constante un *apartheid* de campos teóricos. Tales divisiones muestran mucho más claramente la articulación del conocimiento, pues en el terreno conceptual vuelven a presentarse las relaciones de poder económico, de género, sexuales y geográficas coloniales. Fomentan lo que Cornel West describe como la apropiación del "capital cultural de los intelectuales de color" y de las mujeres (1993a: 54), pues sus contribuciones se incorporan a alguna categoría "apropiada" y quedan ahí sumergidas y subutilizadas, como hemos visto en la relación entre las formas académicas feministas hegemónicas y estadounidenses tercermundistas (o, como veremos en el capítulo IV, en las relaciones académicas entre el Fanon de 1951 y el Barthes de 1957). Sin embargo, resulta paradójico que cada uno de estos campos teóricos divididos (por raza, género y sexo) también esté uniforme, básica y, según puede verse, inconscientemente comprometido con el avance de una estructura similar de conocimiento profunda.

Reconsideraré brevemente el ejemplo que presentó el movimiento social de las feministas estadounidenses tercermundistas en la década de 1970: sostuvo que las feministas de color representan un tercer término, otro género fuera de las categorías reguladas de

hombre y mujer, como se constata en los propios títulos de publicaciones como *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, but Some of Us Are Brave; Ain't I a Woman?; Esta puente, mi espalda (This Bridge Called My Back)* y *Sister Outsider.* En estos libros se planteaba que en el espacio social que representaban estas identidades "del tercer término" es en donde surge una conciencia diferencial politizada. Esta configuración cultural, política y personal era la que permitía que las feministas de color de muy distintas identidades raciales, étnicas, físicas, nacionales y sexuales tuvieran acceso al mismo terreno psíquico, en el cual se reconocían entre ellas como "ciudadanas" de un nuevo tipo de ámbito público y global, cuya consecuencia fue la producción de un nuevo tipo de política de identidad de coalición, una "conciencia de coalición", por decirlo de alguna manera. Lo que en el pasado era una política de sobrevivencia en su forma más básica, durante los movimientos sociales estadounidenses de las décadas de 1960 y 1970 se desarrolló y se convirtió en teoría y método de conciencia en oposición. Esta teoría y este método se llevaron a la práctica durante el movimiento de mujeres de la década de 1970, cuando las activistas feministas de color identificaron que las modalidades de resistencia diferenciales, separatistas, supremacistas, revolucionarias e integracionistas estaban fundamentalmente vinculadas entre sí como una estructura retórica cuando se les consideraba desde la perspectiva de la forma diferencial. Esta estructura consta de una teoría del movimiento social: el feminismo estadounidense tercermundista, y también funciona como un método para el análisis de textos políticos y estéticos.

Lo que conecta entre sí a los campos teóricos de la academia que están racializados, generizados y sexualizados, es decir divididos, es consecuencia de que todos luchan con la esperanza —o la desesperación— de globalizar las condiciones culturales posmodernas del primer mundo al buscar, desear o celebrar algún aspecto del significado o el funcionamiento de una forma diferencial de la conciencia opositora, sea en la modalidad de lo "híbrido", lo "móvil", lo "nómada" o cualquier forma de "mestizaje radical" de "subjetividades situadas". Reconocer este método equivalente y construido de manera similar por las diversas disciplinas puede servir para deshacer el *apartheid* que divide los campos teóricos y

redirigir el deseo académico para alejarlo de sus tendencias hacia el colonialismo intelectual. Lo que provoca en cada campo teórico este surgimiento insistente, sintomático y simultáneo es la expresión académica de una metodología obstinada (que exploro en el siguiente capítulo) que la lógica cultural del capital tardío hizo necesaria para la sobrevivencia de todos los ciudadanos del primer mundo, a la que llamo, por razones políticas, la "metodología de la emancipación". Mi razonamiento es que este surgimiento puede entenderse como parte de un movimiento histórico que conduce hacia una condición "poscolonial" (es decir, postimperio occidental), verdaderamente global y nueva.

Sin embargo, resulta paradójico que la apariencia generalizada de la conciencia diferencial deba entenderse también en los campos académicos y culturales como sintomática de la forma que se *requiere* que adopte la política en la vida diaria dentro de las condiciones culturales actuales, dadas las exigencias de las fuerzas transnacionalizadoras que nivelan nuevos tipos de opresión en todas las categorías. Los actores sociales comprometidos con las relaciones sociales igualitarias, quienes buscan la base para una visión compartida, una política de coalición y opositora, y que buscan nuevas tecnologías sociales internas que asegurarán que la actividad de resistencia no solo reproduzca las formaciones políticas vinculadas con la expansión cultural transnacional, deben reconocer, desarrollar y controlar conscientemente una globalización disidente, una metodología de la emancipación, integrada por las tecnologías que hacen posible el movimiento social diferencial. Este proyecto puede desarrollar poderes opositores que son análogos, pero también homeopáticamente resistentes a la transnacionalización posmoderna, y puede incidir en el desarrollo del tipo de seres humanos capaces de usar esos poderes.

El modo diferencial de conciencia en oposición se puede entender productivamente en distintos tipos de textos correspondientes a diversas disciplinas con el fin de conocer las instrucciones para su generación. Este proyecto se aborda en la segunda parte del libro, en el que se examina cómo convergen y chocan las teorías europeas y las estadounidenses en una conflagración en la cual se vuelven visibles las tecnologías de la metodología de la emancipación

—anteriormente reprimidas— en un terreno teórico y práctico original y postimperial.[5]

## El poder de las metáforas

¿Por qué insistimos en presentar con detalle en este libro las tecnologías de la metodología de la emancipación? Como hemos visto, Jameson sostiene que el paso del capitalismo a una etapa transnacional ha ocasionado una mutación en la estructura misma de la conciencia occidental. Expone que dentro de las organizaciones nuevas del poder, posmodernas y globalizadas, las formas opositoras de la conciencia solo se pueden agregar a una multitud de fuerzas que, aun siendo distintas, finalmente se igualan por su falta de efectividad. Esto se debe a que tales formas residuales de resistencia (que eran efectivas en los anteriores modos *modernistas* de formación social capitalista) ya no hallan terreno firme desde el cual puedan movilizarse en las condiciones culturales y económicas posmodernas. Aquí son cruciales las nociones de poder de Jameson. Para él, dentro de los imperativos de una dominancia cultural posmoderna y global ya no se produce el poder a partir de una sola fuente: el amo dominante, el rey, la clase, la orientación sexual o el género, en oposición a la cual la conciencia se puede constituir a sí misma en resistencia. Jameson argumenta que sin duda la singularidad de esta vieja noción del poder, sus organizaciones y sus resistencias están en proceso de ser reemplazadas. Una de las consecuencias negativas de este reemplazo, o cambio de la anterior organización vertical e histórica del poder, es que las nuevas formas de hostilidad, de antagonismo y de peligro se mueven ahora "horizontalmente" entre y dentro de las clases sociales como un síntoma dinámico de la "democratización" posmoderna de la opresión.

[5] En los siguientes capítulos me ha parecido conveniente describir en detalle la metodología de la emancipación, primero al leer sus efectos en la obra de dos teóricos colocados entre el fin de la era colonial y el inicio de la posmoderna (Frantz Fanon y Roland Barthes realizaron sus contribuciones a mediados del siglo XX), antes de rastrear sus manifestaciones a través de una plétora de teóricos occidentales posteriores, cuyos efectos nos conducen de nueva cuenta al feminismo estadounidense tercermundista.

Este cambio, que se aleja de una concepción del poder a la que Foucault llamó su "modelo soberano" jerárquico (1993: 213), significa que hasta los críticos culturales marxistas como Jameson perciben que el poder ya no solo se sitúa en una posición piramidal, de arriba abajo y vertical, con realidades capitalistas, blancas, heterosexuales y de hombres que se ubican en los niveles jerárquicamente superiores. En vez de ello, el poder posmoderno global opera cada vez más como una fuerza que circula horizontalmente en un plano lateral y aplanado, aunque con muchos lados y con desviaciones que aparecen a cada paso. Esta reespacialización metafórica se imagina el poder, sea que aparezca en anuncios televisivos o en tratados teóricos, como algo que circula en un movimiento similar al de las canicas en el juego de *pinball*, en oposición a la percepción de este como una presión que impone el movimiento de arriba hacia abajo o de mayor a menor importancia. Como en el anterior modelo de poder piramidal y soberano, la ubicación de cada sujeto-ciudadano se puede situar claramente en esta retícula de poder horizontal, aplanada y posmoderna, a partir de atributos como la raza, la clase, el género, la edad o la orientación sexual, pero tal circulación de poder reterritorializada vuelve a diferenciar, agrupa y ordena las identidades de una manera diferente. Como están ubicadas horizontalmente, parece como si tales identidades-como-posiciones politizadas fueran capaces de acceder de manera equitativa a sus propias formas de poder social únicas en cuanto al género, la nación, el sexo o la raza. Por consiguiente, se percibe que tales grupos se hablan "democráticamente" entre sí y contra sí en un intercambio horizontal y lateral, no piramidal, aunque lo hacen desde ubicaciones *espacialmente* diferentes de geografía, clase, edad, sexo, raza y género.

El movimiento en esta retícula posmoderna se puede ver como *igualmente* circunscrito, o posibilitado, por las circunstancias similarmente delimitadas de todos los ciudadanos y sus grupos sociales, pues todos luchan de manera equivalente por el poder en la matriz, un proceso que es considerado, sobre todo por el sujeto del primer mundo que alguna vez estuvo en el centro, como un nuevo tipo de democratización de la opresión. Se entiende que todas las posiciones se han igualado por su potencial relativo para

el desplazamiento en la retícula hasta que las anteriores diferencias coloniales, de raza, clase, género y sexo, se han desviado de sus anteriores significados jerarquizados para reaparecer con un aspecto nuevo como formas horizontalmente posicionadas de identidades (posmodernas) neocoloniales y como grupos de coalición proliferantes.

La noción posmoderna del poder se presenta entonces como un terreno reticulado aplanado y globalizado, pero móvil. Este terreno incluye nódulos de poder que pueden ser habitados por subjetividades colectivas que parecen capaces de acceder con igual facilidad a sus propios y particulares coeficientes de poder. Se trata del paso, ocurrido a finales del siglo XX, de concebir el poder en un plano vertical a concebirlo en un plano horizontal, lo cual ha producido un nuevo conjunto de metáforas útiles para organizar la teoría cultural y la crítica recientes. El cambio social se describe menos valiéndose de metáforas verticales y jerarquizadas que representan a los actores opositores como "abajo", "debajo", "inferiores" o "subordinados" que "ascienden", "se elevan" o "superan" todos los obstáculos. En vez de eso, tales metáforas se sustituyen con otras horizontales que describen el movimiento opositor como algo que ocurre de los "márgenes al centro", "de adentro hacia afuera", que hablan de la vida en los "intersticios" o "fronteras", o que centran las experiencias de "viaje", "diáspora", "migración", "posicionamiento" o "ubicación" en la retícula. Por consiguiente, los estudios académicos contemporáneos de las humanidades se han vuelto un intento arduo y concienzudo de hallar nuevas maneras de hablar acerca, con o en contra de cualquier posicionamiento a través de las distancias sociales en una transcodificación necesaria; pero el fracaso *o* el éxito de cualquier esfuerzo de ese tipo solo conduce a un *apartheid* más grande: a marcar los campos teóricos por raza, género y sexo.

Siguiendo a Foucault y a Jameson, esta metamorfosis de la forma en que se percibe y experimenta el poder crea distintos tipos de ser social, a diferencia de lo que hiciera la anterior concepción profunda y "moderna" del poder como soberano. A este respecto, sabemos que en las (aún residuales) formaciones culturales estadounidenses, la noción y la realización piramidal del poder incorporan

y establecen ciertos tipos de seguridades, arrogancias, autodenigraciones, inferioridades, moralidades, resistencias y, en resumen, ciertos tipos de subjetividades. Pero el paso a una percepción horizontal y posmoderna del poder desplaza dichas ficciones y sus estructuras, y deshace las anteriores formas de subjetividad, moralidad y resistencia.

En este mundo nuevo de poderes posmodernos que circulan superficialmente se sacude incluso la seguridad de los sujetos-ciudadanos que residen en los niveles más altos de una estructura ideológica y económica piramidal, y se debilitan los alicientes morales para la compasión de las y los mecenas y los remordimientos sociales que conducen a "una caridad benévola" en relación con "las personas menos privilegiadas",[6] pues se considera que las "clases bajas" tienen sus propias maneras perturbadoras, ominosas e igualitarias de acceder a formas de poder tan potencialmente amenazantes como las que en las anteriores organizaciones de poder jerárquicas estaban a disposición de las clases altas capitalistas, las razas blancas, el sexo masculino o las sexualidades dominantes. Así, en este nuevo orden mundial, en esta nueva retícula posmoderna y global, se puede entender que las "acciones afirmativas" solo proporcionan una ventaja injusta a otro grupo cercano de personas igual, si no es que similarmente, ubicado. Esta traducción de la diferencia en el capitalismo tardío permite que las diferencias jerárquicas y materiales de poder entre las personas se borren de la conciencia a la vez que se fortalecen estos mismos privilegios sociales y económicos. El creciente dominio metafórico de esta retícula horizontal recientemente concebida que conecta al planeta produce una especie de realidad doble y una doble conciencia de

[6] En la película *Freejack* (1991) se presenta este cambio de moralidad de la siguiente manera: un alto ejecutivo de una corporación, un hombre patriarcal blanco, mayor y amable, interpretado por Anthony Hopkins, que quiere vivir para siempre, es transformado en una memoria viviente con solo cuatro días de vida en la red del cerebro de una computadora. Una vez que desaparezca de la matriz de la computadora, su posición de poder será ocupada por nuevas formas de subjetividad que lo imaginan como joven, de clase baja y mujer, todas las cuales poseen poderes místicamente trascendentales. En esos cuatro días dicha memoria viviente cruza de manera trágica todos los límites morales para detener su propia muerte y reemplazo, pero, pese a sus poderes casi místicos mejorados por la computadora, nada funciona.

poder, con formaciones nuevas y viejas que funcionan todas al mismo tiempo.

Un cambio de vertical a horizontal, en la forma en que se experimenta y se comprende el poder, otorga a las relaciones humanas un nuevo brillo extraño y perverso de "igualdad" que genera modos de hostilidades, competencias, antagonismos y sospechas siempre nuevos y democráticamente planteados. Este fenómeno aparece en publicaciones de izquierda que describen las crecientes fricciones entre los activistas opositores en lo referente a orientación sexual, género, raza, clase, nación y otras diferencias, como formas de "hostilidad horizontal". En estos casos, las diferencias que se perciben entre los grupos se entienden como evidencias de una necesidad cada vez mayor de que ocurra una división y una re-movilización *mayores* para asegurar mejor el poder propio. El éxito al agregar diferencias similares conduce a un temor y a una hostilidad mayores hacia otros grupos, en tanto que se ve a todos los individuos y grupos como contendientes equivalentes en la retícula que está al servicio del poder. Esta dinámica renueva las tendencias hacia las ideologías "nacionalista" y supremacista. El uso de la supremacía o el nacionalismo, como vimos en el último capítulo sobre el movimiento social diferencial, puede acarrear resultados políticos oportunos en el afán de desafiar a las autoridades opresivas cuando se los ve y usa conscientemente como una táctica entre muchas otras y no como una estrategia general y compulsiva para vivir nuestra identidad, política y poder.

Las anteriores organizaciones de los poderes capitalistas occidentales destacaron el eje piramidal o vertical, al que también podríamos llamar paradigmático, por encima del eje horizontal, diacrónico y sintagmático, al alentar al sujeto-ciudadano a ocupar su sitio en el orden social.[7] Este énfasis paradigmático exige que los ciudadanos se concentren en la identidad conforme se organiza y

[7] Lo "paradigmático" se refiere aquí al eje vertical del lenguaje, a una de las dos relaciones que pueden tener los signos con otros signos. Designa a un conjunto de signos que se pueden sustituir con los otros en la misma posición dentro de cualquier secuencia, pues reemplazar uno con otro no tiene efecto alguno sobre la sintaxis general de un significado. Por otra parte, lo "sintagmático" se refiere a las relaciones secuenciales y diacrónicas de los signos, al eje horizontal-metonímico del lenguaje.

articula en una estructura piramidal y vertical, es decir, según lo que queda abajo y arriba de ella, con el fin de intentar "mejorar" o "asegurar" sus propias posiciones. El intento de nivelar horizontalmente esas relaciones, posicionando los significados de la identidad en un eje aplanado parecido a la retícula global posmoderna, puede considerarse un "regreso marxista a la historia". Pero el eje horizontal marxista funciona *diacrónicamente* para subrayar "lo que sigue" con el fin de afectar retroactivamente lo que llegó antes y lo que vendrá después.[8] Cuando se concibe el poder como si circulara en un plano horizontal (posmoderno) y lateral, pero sin la esperanza que ofrece un sentido marxista de la narrativa y el tiempo, emerge la sensación posmoderna y jamesoniana hecha de una mezcla de desesperación y esperanza exultante.

Esta dinámica, que es parte de los cambios culturales globales y posmodernos del primer mundo, contribuye a la racialización continua y al *apartheid* de los discursos teóricos en la academia. Las constantes tensiones y crisis en la representación son sintomáticas de una nueva era en la cual se transforma la naturaleza de lo que conforma a un ser humano admisible. Tales rupturas generan formas nuevas e inesperadas de antagonismos sociales entre los grupos, e incluso alianzas basadas en la hostilidad. Sin embargo, los cambios posmodernos del poder también revelan moralidades anteriores que no son más que formas de control ideológico, con las que se abren espacios en el orden de lo real para algo que antes era inimaginable.

## Los poderes multidimensionales

Estas dos concepciones del poder, la noción piramidal "soberana" y la noción horizontal posmoderna, estructuran gran parte del debate teórico y pedagógico de las humanidades y dan lugar a posturas como la de Jameson, quien habla de un cambio epistémico que presenta lo posmoderno como inherentemente "superficial" o plano, y lo moderno como inherentemente profundo. Sin embargo, el

[8] Esta es otra alternativa a la dinámica del posmodernismo neocolonial, una transnacionalización sin el efecto de aplanamiento posmoderno; una cosmopolítica multidimensional.

reconocimiento de la actividad de una forma diferencial de conciencia opositora, "la conciencia de la mestiza", la actividad de un "esencialismo estratégico", según el término de Gayatri Spivak, del "tercer mundo" o del feminismo "del tercer espacio", exige el reconocimiento del poder como un sitio de multidimensionalidad. Al combinar lo plano con lo profundo se desterritorializa una vez más el espacio de poder en un estilo que vuelve representables los trayectos, los caminos, los campos y las redes de la conciencia diferencial.

La teoría y el método de la conciencia diferencial y opositora se unen al concepto de poder de Foucault, que subraya la figura de la *posibilidad* misma de ubicar el poder. Esta posibilidad depende de un reordenamiento constante en relación con un paradigma que incluye dimensiones sintagmáticas y paradigmáticas móviles y que requiere que la conciencia y la práctica se reformateen constantemente. En consecuencia, la subjetividad vuelve a ser determinada continuamente por las influencias oscilantes de esos poderes que nos rodean y nos atraviesan, al igual que por el recuerdo de esas identidades que podrían haber ocupado "nuestros" lugares actuales, y que aún pueden hacerlo. En la coyuntura cambiante de lo paradigmático y lo sintagmático surgen nuevas combinaciones a través de una forma constante de lectura semiótica de vida que coloca al sujeto diferencialmente dentro del poder.

Por lo tanto, como veremos en los siguientes capítulos, mi interés reside en el intercambio móvil de las concepciones de poder posmodernas, marxistas y soberanas, en los contrastes que crean las intertransferencias entre ellas, en la *coordinación* del estilo plano en el nivel sintáctico y el estilo profundo y paradigmático para producir vectores originales mediante el énfasis en el movimiento y la ubicación semióticos. Esta actividad, esta percepción y esta conducta requieren el desarrollo de una forma de conciencia capaz de proyectar tácticamente cualquier código "profundo", piramidal y vertical en un código superficial, horizontal y plano, similar a la manera en que Jakobson proyectó el paradigma en el sintagma (1956). Tal noción del poder no es sintáctica por naturaleza, es decir, está ordenada a partir de significados que tienen "sentido" en la medida en que se ve el poder como algo que se regenera continuamente y es intervenido de manera diferencial de acuerdo con las contingencias que exige la

crisis social. Por ende, el poder aparece como performativo. En el capítulo 4 vemos que la metodología de la emancipación insiste en la comprensión y la realización diferenciales del poder, con el efecto de algo similar a lo que Jacques Derrida y Hayden White identifican como la "voz media" del verbo. La metodología de la emancipación se formula y enseña a partir del choque del desplazamiento, el trauma, la violencia y la resistencia, y así lo muestro en el capítulo 4 en los estudios sobre la semiología de Roland Barthes y Frantz Fanon.[9] En la parte IV veremos que quienes practican la metodología de la emancipación reconocen sus sitios y cuerpos como narrados por el cuerpo social y a través de este, y entonces se comprometen conscientemente con formas del lenguaje sin precedentes para volver a crear su propio tipo de posición social, usando todos los medios a su disposición, trátese de la narración como arma, la revuelta como habla, o el pillaje como revolución. En tales actividades no se mantiene ninguna frontera legal como un límite santificado por la ley, y su objetivo es esculpir un nuevo cuerpo social, uno capaz de actuar con justicia en nombre de la igualdad.

## En contra del *apartheid* intelectual: una conciencia de coalición

Jameson, entre otros, afirma que la globalización posmoderna y neocolonial ha transformado la utilidad de los modos anteriores de conciencia opositora, cuestionando las formas de resistencia

[9] El compromiso con la vida en este lugar precisa una tolerancia emocional hacia aquello que no se define con facilidad, hacia el habla difícil que está fuera de lugar, hacia lo que no es narrativo, lo no domesticado, lo no controlado, pues en este ámbito el lenguaje, el habla y la actividad no repiten ingenuamente las leyes autoritarias del orden social: tales formas de ser están más bien guiadas por un impulso propositivo que conduce a la igualdad. La conciencia diferencial, la metodología de la emancipación y la forma diferencial del movimiento social son conocimientos artísticos y no es fácil volverlos narrativos ni hacerlos científicos, pues se hallan en un flujo constante, en una revolución continua. Aquello que el orden dominante considera "disturbios" de conducta, "conflagraciones" de diferencia, rebeldía turbulenta, se vuelve, cuando se entiende a través de una conciencia diferencial, la realización de un compromiso consciente con la conciencia no controlada a través del movimiento que va de la subyugación acostumbrada… hacia la libertad misma. Véase la conclusión de *Metodología de la emancipación.*

efectivas en anteriores organizaciones de poder soberanas. Sin embargo, y paradójicamente, estas mismas condiciones culturales globales conducen a la producción de una nueva forma efectiva de conciencia que puede perforar la ilusión posmoderna de un plano homogéneo-lineal que tipifica el nuevo espacio transnacional. La forma diferencial de movimiento y conciencia sociales en oposición es ese *punctum*. Sin embargo, las mismas dinámicas culturales que destrozan, mueven y transforman la identidad, y que parecen hacer que las posiciones sociales sean horizontales, también sirven para dividir el trabajo intelectual que se lleva a cabo dentro de la universidad en los campos teóricos racializados, posmodernos y fragmentarios que ya identificamos, y que dificultan la identificación y el acuerdo sobre una visión y un lenguaje de resistencia colectivamente compartidos. Aunque dentro de cada uno de los terrenos teóricos de los estudios culturales se desarrollan terminologías y vocabularios para pensar sobre la conciencia en oposición, aún no se ha acordado un enfoque interdisciplinario que reúna estos lenguajes en el proyecto compartido que subyace a sus muchas articulaciones: una teoría y un método de conciencia-en-oposición centrado en la cita y el despliegue de una forma diferencial. No obstante, este modo "diferencial" de conciencia opositora se manifiesta en el mundo académico con varias terminologías, concomitante y sintomáticamente a través de las disciplinas como parte de la semiótica, el posestructuralismo, el posmodernismo, el neohistoricismo, la crítica del discurso colonial, y representado en la teoría cultural de los estudios feministas, étnicos, queer, de cine así como los estudios históricos, políticos, sociales y de la globalización contemporáneos, en todas las disciplinas. De este modo, dichos campos unen sus esfuerzos para entender, confrontar y recomendar estrategias nuevas para el cambio social igualitario en esta coyuntura de la organización social humana.

Propongo que una teoría y un método compartidos de movimiento social y de conciencia opositores constituyen la estrategia de articulación necesaria para resolver los problemas de la disciplinarización y del *apartheid* de los conocimientos académicos en las ciencias sociales y humanas. Esa noción compartida de la resistencia haría posible que los estudios de la dominación y la subordinación

y sus escapes convergieran en un solo proyecto. Si los centros de poder, concebidos como "comunistas", "capitalistas" u otra cosa, ahora están relacionados con la dislocación, entonces las tecnologías de un modo diferencial de conciencia opositora representan una microfísica simultánea del poder capaz de negociar en esta fase más reciente de la globalización económica y cultural. Como vimos en el capítulo 2, las personas de color de Estados Unidos, familiarizadas con las dislocaciones políticas, subjetivas e históricas desde la fundación de las colonias, han creado un conjunto de tecnologías internas y externas para sobrevivir dentro del aparato estatal en desarrollo; dichas tecnologías tendrán un gran valor durante los cambios económicos y culturales venideros. En el siguiente capítulo veremos que los sujetos-ciudadanos antes polimorfos, subordinados y marginados transitan por un difícil terreno psíquico de coalición y al hacerlo surge una ciudadanía postimperial y original (y, sin embargo, transnacional), lo cual es posible gracias a las actividades decolonizadoras de lo que se define como la metodología de la emancipación.

Incluso cuando la teoría, no importa lo seria y contundente, sitúa la identidad en un movimiento desesperado hacia el conocimiento último, contribuye al desarrollo de una comunidad común de entendimiento que puede, con una voluntad colectiva, ampliar los objetivos políticamente opositores. Con el propósito de promover y difundir el objetivo de ubicar, negociar y reconfigurar el paisaje social contemporáneo y sus puestos académicos de avanzada, en el resto de la parte III y en la parte IV se transcodifican las terminologías que elaboraron algunos pensadores del primer mundo para promover el modo diferencial de conciencia y hacer visible su aparato director: la metodología de la emancipación. La idea es presentar la posibilidad de lograr la conexión de una "conciencia de coalición" en los estudios culturales a través de campos teóricos marcados por el género, el sexo y la raza: "el posestructuralismo de los hombres blancos", "el feminismo hegemónico", "el feminismo tercermundista", "la teoría del discurso poscolonial" y "la teoría queer". Para lograr este avance se requiere una operación de transgresión que conducirá a una topografía y a una poética del espacio teórico dentro de las cuales la metodología de la emancipación

podrá liberarse de su represión en el discurso académico: constituye una "revuelta teórica" útil para todos estos campos teóricos.[10] En el capítulo 4 se muestran en detalle las formas de subjetividad, los procesos y procedimientos que conforman la metodología de la emancipación. En el capítulo 5 se exploran las formas y contenidos que permiten la supremacía. En los capítulos 6 y 7 se muestra que todo lo que ha ocurrido, nuestros estudios de la globalización posmoderna y sus resistencias, la conciencia opositora, el movimiento social diferencial y el feminismo estadounidense tercermundista, así como la metodologías de la emancipación y la de la supremacía, todo esto en conjunto hace patentes las posibilidades de una hermenéutica del amor en el mundo posmoderno.

[10] El título original de este libro era *Revuelta teórica.*

# 4. La semiótica y los lenguajes de la emancipación

> *La facultad* es la capacidad de ver en los fenómenos de la superficie el significado de realidades más profundas, de ver la estructura profunda bajo la superficie [...] Es muy probable que aquellas que son expulsadas de la tribu por ser diferentes se vuelvan más sensibles (si es que no son brutalizadas hasta la insensibilidad).
>
> Gloria Anzaldúa

> Cuando un pueblo comparte una opresión común desarrolla ciertos tipos de habilidades y defensas. Y si sobrevives, lo haces porque esas habilidades y defensas han funcionado [...] Había todo un mundo poderoso de [...] comunicación y contacto entre la gente que era absolutamente esencial y que era lo que tenías que aprender a descifrar y usar [...] Tienes que conseguirlo por ti misma [...] es una manera muy difícil de vivir, pero también me ha servido.
>
> Audre Lorde

> Estas [...] son estrategias de sobrevivencia: mapas, planos, guías que necesitamos intercambiar para sentirnos cuerdas, para que nuestra vida tenga lógica.
>
> Gloria Anzaldúa

## Roland Barthes es un teórico decolonial

Me he referido al movimiento social y a la conciencia diferencial como "móvil", "flexible", "diaspórica", "esquizofrénica" y "nómada",

pero debemos darnos cuenta de que estas movilidades se reúnen alrededor de un campo de fuerza (aparte del movimiento mismo) que impulsa, inspira y se centra en ellas. Esta fuerza es la metodología de la emancipación. El movimiento opositor diferencial se puede considerar un proceso mediante el cual se llevan a cabo las prácticas y procedimientos de la metodología de la emancipación. En cambio, esta metodología se aprecia con más claridad cuando se reconoce que está compuesta por técnicas para mover energía, o, mucho mejor, por *tecnologías de poder opositoras:* tanto tecnologías "internas", o psíquicas, como tecnologías "externas", de praxis social. En los capítulos 4 y 5 rastreo estas tecnologías opositoras en la obra teórica de dos académicos que expusieron sus ideas cuando se hallaban en la cúspide del final de la época colonial y el principio de la posmoderna. Sus textos, ubicados de esta manera, contienen muchas de las características que han tratado de explorar y descifrar los teóricos de diversas disciplinas durante los siguientes cincuenta años.[1]

Hoy día los académicos rara vez consideran a Roland Barthes un teórico "decolonial", un académico cuya obra ha contribuido al gran movimiento histórico mundial hacia la decolonización que marcó el siglo XX. Sin embargo, *Mitologías*, su obra de 1957, representa uno de los primeros intentos de poner en lenguaje "científico", técnico, académico y occidental aquello a lo que me refiero como "la metodología de la emancipación" (Barthes 1972a: 109-159).[2] No obstante, la semiótica, sin importar su relevancia para la metodología de la emancipación, constituye solo una de sus cinco tecnologías. *Mitologías* es un fragmento, una cita breve pero importante de una sucesión continua de herramientas de sobrevivencia que se han desarrollado a lo largo del tiempo y que conforman la metodología de la emancipación. El fragmento de Barthes se puede entender como una reunión, un compendio sincrónico

[1] Los textos que elegí para identificar cómo funciona en ellos la metodología de la emancipación son de Frantz Fanon y Roland Barthes, dos teóricos que escribieron al comienzo de nuestra época posmoderna global; es decir, están ubicados históricamente en un punto clave en el que los temas que conforman el posmodernismo (y en contra de los cuales escribe Jameson) se volvieron evidentes por primera vez.

[2] Las siguientes referencias a esta obra se proporcionarán dentro del texto.

y metódico de lo que él considera que son las habilidades más profundas que conforman la semiología-como-resistencia. Yo, por ende, me apoyo en sus primeras obras sobre semiótica y en su método emancipatorio para desafiar la ideología dominante, lo que él llama "mitología", como guías hacia una metodología de la emancipación, reconociendo y reivindicando a la vez sus primeras contribuciones a una práctica decolonial, al mismo tiempo que estudio cómo su inicial "ciencia" de la semiótica depende de los principios colectivos de esta misma mitología, los articula y se desvía de ellos.

Lo que viene a continuación, a modo de orientación e introducción, es una breve descripción (en la que se emplean categorías barthesianas cuando ello es posible) de las cinco tecnologías que constituyen la metodología de la emancipación. En primer lugar, la semiología de Barthes (lo que Anzaldúa llama "la facultad" y Henry Louis Gates Jr. denomina *signifyin*), su "ciencia de los signos en la cultura", conforma una de las tecnologías fundamentales de la metodología de la emancipación. La segunda tecnología ampliamente reconocida es el proceso destinado a desafiar formas ideológicas dominantes a través de su deconstrucción, lo que Barthes llama "mitología". La tercera tecnología, una tecnología "externa", es lo que Barthes llama una "ex-nominación revolucionaria" y lo que yo denomino "metaideologización" en honor de su actividad: la operación de apropiarse de formas ideológicas dominantes y usarlas completas para transformarlas. Esta tercera categoría es indispensable para realizar intervenciones decididas en la realidad social, mientras que las dos tecnologías previas, la "semiología" y la "mitologización", son "internas", se mueven inicialmente a través del propio ser de la conciencia. Una cuarta tecnología de la emancipación, que llamo *democratics*, es un proceso de ubicación: un "concentrarse" que reúne, impulsa y orienta las tres tecnologías anteriores (semiótica, deconstrucción y metaideologización) con el propósito de no producir simplemente sobrevivencia o justicia, como en épocas anteriores, sino de originar relaciones igualitarias o, como lo han expresado autores del tercer mundo desde Fanon hasta Wong, Lugones o Collins, con el propósito de generar "amor" en un mundo posimperial,

posmoderno y decolonizado.[3] El movimiento diferencial es la quinta tecnología, aquella a través de la cual, sin embargo, las otras maniobran armónicamente.[4] Para entender mejor el funcionamiento de esta modalidad del movimiento diferencial (que es de un tipo distinto de la conciencia y el movimiento social diferenciales) debemos entender que el movimiento diferencial es una poliforma de la que dependen las tecnologías anteriores para su funcionamiento. Es solo por medio del movimiento diferencial que se pueden transferir hacia su destino, incluso la cuarta, lo *democratics*, que siempre tiende a centrar la identidad atendiendo a la justicia social igualitaria. Estas cinco tecnologías juntas conforman la metodología de la emancipación, y esta permite que se lleve a cabo el modo diferencial del movimiento social opositor que describí en el ejemplo del feminismo estadounidense tercermundista como praxis intervencionista.

En los capítulos 4 y 5 se explora cómo estas cinco tecnologías codifican la obra de Roland Barthes y de Frantz Fanon; los cuidadosos análisis que ofrezco facilitan al lector la mejor identificación de los aparatos internos de las tecnologías. Después, en la parte IV se muestra que estas tecnologías guían también la obra de muchos otros teóricos de finales del siglo XX. Pero, con el objeto de recordar que las experiencias de colonización y decolonización son las condiciones históricas en que surgen la conciencia diferencial y la metodología de la emancipación, y a partir de las cuales se originan, nuestra investigación de las contribuciones de Barthes a la metodología de la emancipación comienza con una desviación que pasa por un libro publicado seis años antes que *Mitologías*, un libro escrito por Frantz Fanon, un filósofo diferente.[5]

[3] Veánse, por ejemplo, Woo 1981; Lugones 1987; Hill Collins 1982 y Jordan 1990.

[4] Este uso del término "diferencial" difiere del usado en el capítulo 2, en el cual se describe la "forma diferencial del movimiento social" que emplearon las feministas estadounidenses tercermundistas. En este capítulo indica una tecnología específica de la metodología de la emancipación. En la parte IV se dará al término un tercer y último uso. Para una explicación más amplia de los distintos usos del término en este libro, véase la introducción.

[5] El pensamiento de este psicólogo caribeño, quien vivió en una Argelia que luchaba por su independencia a mediados del siglo XX, es particularmente relevante para entender cómo crear modalidades de una cosmopolítica decolonizadora que correspondan al

## Frantz Fanon y la metodología de la emancipación

El título de la obra de 1951 de Fanon, *Piel negra, máscaras blancas,* evoca un modo de percepción perturbador, pues altera la jerarquía binaria racial entre "negro" y "blanco" al unificar estas categorías raciales en un cuerpo único, un cuerpo racialmente *cyborg*, en parte tecnología (máscara) y en parte biología (piel) (1967 y 2009).[6] Pero hace también algo más desafiante. Al considerar este cuerpo de piel y máscara experimentamos una especie de vértigo: si la piel es negra pero el rostro que uno ve o lleva puesto solo es un disfraz del poder blanco ("piel negra, máscaras blancas"), entonces los significados de los entornos culturales, psíquicos y físicos se vuelven inestables: se deforman las distinciones entre los adentro y los afuera, las formas y los contenidos, la naturaleza y la cultura, y entre lo que se considera superior o inferior. La metáfora "piel negra, máscaras blancas" evoca, pero también deshace la misma oposición binaria racial de la que depende igualmente la metáfora para ser pronunciada. Una metáfora como esta funciona a través de lo que se conoce como un cambio "quiásmico" de significación, un tropo retorcido que crea significado al volverse sobre sí mismo, al repetir y al mismo tiempo invertir la relación entre dos conceptos.

En esta metáfora, la "piel" funciona como una máscara: las dos cubiertas exteriores contienen algo distinto de lo que aparece en la superficie. Al usar otra terminología (barthesiana) se puede decir que la primera forma (la piel negra) es "canibalizada" por una segunda forma (las máscaras blancas). La primera es una forma material y corporal que, aunque enmascarada, oculta y "consumida", no puede desaparecer por completo. Sigue presente aunque disfrazada como una trans-forma, una ausencia/presencia, que ahora significa

siglo XXI. Fanon es uno de los primeros teóricos del periodo *poscolonial* posterior a la Segunda Guerra Mundial que articularon el fracaso de la ideología occidental, y lo hizo al utilizar la misma tradición racionalista y filosófica con base en la cual afirmaba su control y dominación la civilización occidental. Fanon deconstruyó las bases económicas, epistemológicas y psicológicas del colonialismo europeo mediante su evocación del pensamiento marxista, kantiano y freudiano y su intervención en él. A continuación mostraré cómo logró todo esto al emplear una teoría y un método subalternos: la metodología de la emancipación.

[6] Las siguientes referencias a esta obra se proporcionarán dentro del texto.

algo distinto de lo que alguna vez permitieron sus propias historias del pasado. Esta transhistorización y transformación ocurre porque la forma fisiológicamente real y social, la piel negra, se moldea de nuevo bajo una "máscara blanca" figurativa y socialmente impuesta en un proceso que recrea la piel negra en otro tipo de disfraz y que es un círculo quiásmico que produce un doble proceso de imitación: cuando la máscara queda bien, las apariencias se falsifican en ambos lados.

De esta manera, la metáfora quiásmica de Fanon reproduce el vértigo violento y nauseabundo que se evoca en el proceso de enmascaramiento por cuestión de raza como sobrevivencia dentro de la colonización; un disfraz que, como lo plantean los poderes dominantes, oculta, reprime, niega, deforma o borra. Sin embargo, en la metáfora de Fanon se debe recordar que este disfraz favorece el engaño táctico del impostor que controla: entre la piel y las máscaras hay un intervalo.[7] Hay una intersección quiásmica vital en la cual se encuentran la piel blanca y las máscaras negras. Se da en el espacio entre estos dos tipos distintos de cubierta: aquí se puede distinguir algo más, algún otro tipo de espacio social, movimiento y cuerpo.

Ciertamente la violencia de la invasión colonial y la subyugación por cuestión de raza abren esta frontera entre la piel y la máscara en la cual los rostros se hacen pedazos y se convierten en la desdicha de la demencia, la capitulación o la muerte. Pero esta ubicación, que no está adentro ni afuera, no es buena ni mala, es un sitio intercalado a partir del cual se producen formas nuevas e indecidibles del ser y teorías y prácticas originales para la emancipación. Por ejemplo, el concepto de "conciencia dividida" que articularon pensadores tercermundistas, como W.E.B. Du Bois, James Weldon Johnson, Fanon, Audre Lorde, Gloria Anzaldúa, Paula Gunn Allen y Trinh T. Minh-ha, surgió de esta ubicación.[8] Estos teóricos ven lo que hacen y cómo lo hacen como algo que parte del punto de vista dominante y del propio; que se desplaza

[7] Véase la reflexión de Anzaldúa (1990) sobre el vértigo de este interespacio que ella llama una "interfaz".

[8] Véanse, por ejemplo, Du Bois 1965: 214-215; Johnson 1960: 403; Lorde 1984a: 114-15; Anzaldúa 1987a: 194; Minh-ha 1989: 90; Gunn Allen 1991: 71.

entre realidades y reformatea sus identidades a partir de otro sitio, el tercero. En esta formulación, los límites de la demencia y las posibilidades de emancipación nacen de los mismos horrores de la subyugación. En los dos casos, se reconoce que el movimiento (el movimiento diferencial) es fundamental para ampliar la sobrevivencia (o, como dice Bob Marley, el "éxodo", la salida, la liberación, es el "movimiento de las personas"). Las tecnologías que conforman la metodología de la emancipación dependen de ese "movimiento": la imposición que hiciera Fanon en 1951 de la imagen "piel negra/máscaras blancas" sobre una cultura colonizadora blanca proporcionó un medio para interferir en las relaciones coloniales entre las razas y modificarlas; el propósito de Fanon era deconstruir los tipos de sujetos-ciudadanos que produjo el colonialismo. No cabe duda de que el título *Piel negra, máscaras blancas* sugiere una operación "metaideológica", una actividad política que construye sobre las viejas categorías de significado para transformar las divisiones marcadas por la raza al sugerir algo más, algo que está más allá de ellas. La metáfora de Fanon también promueve e impulsa un código moral que exige igualdad donde no la hay (negro=blanco, pieles=máscaras). Todas estas operaciones de significado —que en este capítulo se identifican como tecnologías de *1)* deconstrucción, *2)* metaideologización y *3) democratics*—, estos esfuerzos combinados para presionar a la conciencia, dependen de las capacidades profundas de la conciencia para presentar otra tecnología del método: *4)* el movimiento diferencial a través de los terrenos perceptivos, lo cual se requiere para entender y poner en práctica estos significados.

Para entender esto último, la tecnología semiótica incorporada en *Piel negra, máscaras blancas*, solo tenemos que conocer el objetivo planteado por Fanon para escribir el libro: "demostrar a la civilización blanca y a la cultura europea" que lo que "con frecuencia llaman el *alma* negra" es, más bien, "un *artefacto* del hombre blanco" (14; cursivas mías). Las culturas dominantes del momento consideraron que el acto de describir el alma como un "artefacto", como el invento cultural y fabricado del "hombre blanco", era herético y escandaloso. Fanon no solo destaca la proclividad de las culturas dominantes a tratar las "almas" racialmente distintas como objetos-mercancías o

productos que se compran y se venden; si las *almas* pueden ser artefactos, entonces cabe el cuestionamiento de Fanon a la cultura colonizadora en el sentido de que el "hombre blanco" puede haber malinterpretado las naturalezas "marcadas por la raza" y "marcadas por la cultura" de los pueblos colonizados; que la imagen de los colonizados que cultiva el colonizador puede ser solo un artefacto construido por esa imaginación para satisfacer sus propias necesidades de superioridad. La acusación de Fanon implica que la propia realidad dominante podría ser una construcción similar, lo cual resulta mucho más amenazador para la mente colonizadora.[9] Quizá la intervención política más importante de Fanon haya sido afirmar que "el alma negra es un artefacto del hombre blanco", pues representa una intervención más de los subordinados, una demanda recurrente a lo largo del periodo de expansión imperial, colonización y decolonización, para reconocer la realidad social dominante como una construcción *con intereses* integrada por síntomas característicos que conforman un ámbito específicamente marcado por la raza y por la cultura. El cuestionamiento de Fanon solo ilustró una tendencia —que proviene de naciones, géneros y culturas conquistadas y diversas— a considerar todos los aspectos del régimen colonial, aun los más personales, incluso las maneras espirituales del ser, como los espejos distorsionados, los "artefactos" construidos de una política dominante de género, sexo y raza.

[9] Se debe entender que para la población colonizadora, blanca y hegemónica de la época, el alma era una esencia: un ente producido no por intereses humanos, sino por designio divino. Se consideraba que esta esencia del alma se expresaba en pensamientos, acciones, emociones, cultura, espíritu e incluso en apariencia física. Era esta teoría del alma como esencia la que subyacía a las políticas blancas que justificaban la conquista y colonización de las personas de color, a quienes se consideraba inferiores debido a que su alma expresaba su naturaleza diferente y subordinada a través de colores y formas de cuerpos, culturas y lenguas. Si, como insistía Fanon, el alma no era una esencia sino un "artefacto" fabricado por el "hombre blanco", entonces se refutaban las ideologías mediante las cuales se sembraban y cosechaban algunas políticas sociales económicamente fructíferas como la conquista y la colonización. Por consiguiente, la herejía de Fanon proponía una intervención no solo en el ámbito del espíritu, sino en los escenarios políticos, sociales, económicos e ideológicos.
Ya en 1960 la comunidad negra se reapropiaba el término "alma" de esta manera: "El alma es ser fiel a tu ser [...] es [...] la autoexpresión desinhibida que está en prácticamente todo esfuerzo de los negros" (Brown 1975). En este caso, el *alma* se vuelve un producto no de Dios, sino de una preocupación humana racializada (y esencializada) por la "verdad".

La tradición académica occidental no desconoce la tecnología semiótica de la emancipación que subyace a este tipo de cuestionamientos. Como observó Hegel, la metodología que le permite a uno leer las formas de dominación como "artefactos" es una conducta conocida entre los sujetos sin poder, quienes muy pronto aprenden a analizar todos los objetos dentro de las condiciones de dominación, sobre todo cuando se les coloca en un intercambio con el amo colonizador (¿cuál es su estilo de vestir?, ¿cómo habla ella?, ¿por qué hace gestos?, ¿cuándo sonríen?) para determinar cómo, dónde y cuándo construir e insertar una identidad que facilitará la existencia constante del yo y de la comunidad. En los textos decolonizadores de personas de color, desde Sojourner Truth hasta Tracy Chapman, este compromiso profundo con la lectura de signos surge como un medio para asegurar la sobrevivencia.[10] Dicha tecnología semiótica de la emancipación es lo que permitió a Fanon reconocer los valores, la moral y las ideologías de las culturas euroestadounidenses como "artefactos" (partiendo del "alma" y pasando después por la lengua, el amor, el sexo, el trabajo, la violencia y el conocimiento).

Fanon sostiene que las clases subyugadas deben asimilar por completo (léase "semióticamente", por decirlo de algún modo) tales "artefactos" y sus significados. Pero después (evitando la demencia) estos "artefactos" se deben deconstruir de manera que puedan dar pie a la proyección social (metaideologización) de sistemas nuevos y revolucionarios que no solo aseguren la sobrevivencia de quienes no tienen poder, sino que produzcan justicia social. Identificar y nombrar la cultura dominante como una "sociedad blanca y una cultura europea", y definir su construcción de identidades raciales como una relación quiásmica entre "piel negra y máscaras blancas" son intervenciones sociales creadas para cuestionar la legitimidad de la ideología dominante como "natural", con la intención de producir relaciones sociales igualitarias (la tecnología de lo *democratics*). Pero el libro de Fanon, escrito en 1951, era solo un

[10] Véanse el texto de Sojourner Truth (1985) y la canción de Tracy Chapman, "All that you have is your soul", del album *Crossroads* de 1989.

pequeño síntoma del efecto que tendría la metodología de la emancipación en la vida intelectual dominante.

## Reubicar a Roland Barthes

La exigencia desafiante y continua de los colonizados para que se reconociera la cultura como un artefacto, como una construcción interesada que reflejaba los valores de los grupos sociales más poderosos, y no como producciones del Dios del hombre blanco, o de la naturaleza, no fue algo que pudieran pasar por alto muchos filósofos occidentales del significado del siglo xx. Me interesan sobre todo las semióticas de Peirce (1839-1914), Saussure (1857-1913) y, claro, de Barthes (1915-1980), uno de los más notables herederos de la tradición filosófica europea de los hombres blancos. Si, como propuso Fanon en 1951, "todos los pueblos colonizados en algún momento deben enfrentarse con el *lenguaje* de la nación civilizadora", el famoso manifiesto de Roland Barthes sobre la "mitologización", escrito en 1957, seis años más tarde, representa el intento de responder de un hombre blanco. Hoy día, la innovadora obra de Barthes sobre semiótica se puede entender como una importante contribución académica a lo que se ha convertido en el apremiante movimiento mundial hacia la decolonización. Ha de reconocerse que la semiología se desarrolló de manera simultánea al proceso de desrealización modernista que se daba en la confrontación entre las potencias imperiales occidentales y las lenguas y culturas —que insistían en resistir— de las poblaciones de color conquistadas, junto con el desarrollo en tales culturas de formas opositoras de conciencia y conducta que destacaban la capacidad de transformación de la realidad misma. Estos avances simultáneos y codependientes explican que los textos de Roland Barthes se vieran tan profundamente influidos por la obra de Frantz Fanon de 1951 y por las tecnologías de la metodología de la emancipación. Considero que Barthes entendió con claridad las fuerzas que permeaban a las culturas que se encontraban en manos de los intereses imperialistas y coloniales. Como ya había expuesto Fanon, las poblaciones de color subyugadas

interpelaban las formas culturales occidentales de una manera muy distinta a la de los occidentales blancos. El problema de Barthes en *Mitologías* radicó en describir la metodología que permitiría al colonizado ver, escuchar e interpretar lo que al colonizador le parecía natural como producción histórica y cultural.[11]

Para Karl Marx el proletariado era la clase social con más probabilidades de desarrollar la visión, la conciencia y la voluntad política colectiva necesarias para cuestionar la realidad social construida, los estándares y convenciones de las jerarquías sociales y económicas en Occidente. Sin embargo, según el Barthes de *Mitologías,* esa ubicación de la insurgencia política, de la conciencia potencialmente emancipatoria y de la voluntad colectiva, política y moral había reubicado el lugar de las poblaciones de color, que para él representaban una nueva clase social revolucionaria y transcultural. "En la actualidad", escribió Barthes en 1957, "el colonizado asume plenamente la condición ética y política descrita por Marx como condición del proletario." (244).[12] Barthes reconoce en este punto que el énfasis de Marx en la centralidad del trabajo solo para la autocreación social no conduciría a la igualdad y a la emancipación de las personas oprimidas, fuera como "trabajadores" o como población de color "colonizada". Más bien, en el movimiento conceptual desde el lugar del "proletariado" hasta el de los "pueblos colonizados", Barthes esperaba ubicar lo que llamaba las sensibilidades "éticas" y "políticas", es decir, las *metodologías* específicas que podrían conducir a la emancipación de la conciencia de su esclavitud en el orden dominante, y para todas las personas, de la misma manera en que la teórica feminista Nancy Hartsock (1983: 53-65) esperaba, veinte años después, que la postura "feminista" pudiera liberar a la conciencia de sus restricciones en el orden masculinista, o como Donna

[11] La construcción de la identidad del propio Barthes en esta época no es poca cosa: era un intruso, un hombre gay, un exiliado social, un marxista y un académico cuyo interés por articular una metodología radical y utilitaria de la emancipación que pudiera aliarse con las posiciones de sujeto concedidas o exigidas por las personas colonizadas, y cómo llegar más allá de ellas para incluir también a otras personas, era crucial para su propia noción de esperanza, comunidad y de una historia social utópica en curso.

[12] La traducción es de Héctor Schmucler: *Mitologías*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1981. Los números de página corresponden a esta edición. N. de la E.

Haraway (1985: 12-39) esperaba que "el feminismo cyborg" liberara a los sujetos-ciudadanos de todo orden. En los siguientes capítulos sostendré que cuando Barthes reconoció que una conciencia emancipatoria no está necesariamente vinculada con la ubicación racial, colonial o de clase de las personas, se vio libre para identificar otra forma de conciencia o de conducta, una postura, y en resumen una metodología específica a la que en 1957 llamó la "ciencia de la semiología". En este capítulo rastreamos qué tan efectivo fue Barthes en su objetivo de formular un nuevo método para liberar la conciencia de la dominación del orden social e identificar las bases para una coalición entre los "subordinados". Al hacerlo se pueden identificar con claridad las cinco tecnologías de lo que con fines de conveniencia política llamo "la metodología de la emancipación", y sus mecanismos según su codificación en la obra de Barthes.

## Preliminares, preámbulo y preparativos

En *Mitologías,* el título del libro de Barthes que constituye nuestra guía principal, ya se advierte un problemático cambio de código a través del cual se escapa un significado suficiente que permite que el método de Barthes para una praxis emancipatoria y opositora pasara desapercibido y fuera desatendido por los mismos movimientos sociales de las décadas de 1960 y 1970 que estaban en favor de la autodeterminación y que habrían podido haberlo entendido y usado mejor. ¿Debe entenderse el término "mitologías" en su sentido tradicional, refiriéndose a los mitos de la sociedad dominante?, ¿o se refiere a los ejemplos del *método* liberador que produce, defiende y utiliza Barthes para *analizar* el mito, la conciencia y la ideología dominantes? Desafortunadamente, surge la confusión cuando Barthes lo emplea para designar al mismo tiempo dos conceptos: en su texto, "mitologías" representa tanto los objetos que hay que decodificar como los ejemplos bien logrados del funcionamiento de su método para hacerlo (256). Dice en el prólogo de *Mitologías* que no pretende usar el término "mito" en ningún sentido "tradicional" y promete que "en el texto que he colocado al final de este volumen" se aclararán sus significados de "manera metódica" (8-9). Pero este desafortunado

problema de nominación, de hecho, de método mismo, fuera de aclararse en su texto, siguió siendo opaco. Sin embargo, Barthes, el exiliado social, logró crear un mapa para identificar las tecnologías opositoras necesarias para una creciente clase-en-resistencia transnacional. Es imperioso decodificar y entender este método dentro del posmodernismo global neocolonizador.

Conviene observar la fusión que hace Barthes de terrenos conceptuales distintos mediante el uso de terminologías semejantes para nombrarlos, como "mito", "mitologías", "mitología", "mitologizar" y "mitólogo". Puedo identificar los significados comúnmente entendidos de estos términos barthesianos al decir que en su análisis el término "mito" se refiere a "ideología", mientras que "mitologías" se refiere a cualquier ideología que se analiza. Estos significados se entienden con facilidad y tienen lógica en cualquier formulación común. Sin embargo, cuando Barthes escoge la forma *singular* del término "mitologías" (es decir, mitología) para representar la nueva forma emancipatoria y semiótica de análisis que esta propone, surgen las confusiones y las elisiones conceptuales y terminológicas. Esto significa que las *deconstrucciones* semióticas de ideología que nos está enseñando a producir *también* se llaman (como todas las ideologías que pueden analizarse) "mitologías". Por ende, cuando quienes las practican están "mitologizando", pueden estar reproduciendo ingenuamente la ideología dominante, por un lado, o pueden estar participando en el proceso liberador y poderoso de *deconstruir* esas mismas ideologías, por el otro. Los significados del último término de la lista también son ambiguamente provocadores: el "mitólogo" de Barthes se refiere al practicante solitario y heroico de la "mitología", entendida como una práctica libertadora, alguien que decodifica semióticamente, que "mitologiza".

Estas nominaciones empañan las diferencias entre el objeto, la metodología y el practicante, y suprimen la relación antagónica entre alguien que actúa *de acuerdo con* la ideología dominante y alguien que actúa *en resistencia* a esa misma ideología. Es un conjunto de omisiones y asociaciones terminológicas que amplían, pero también delimitan, las posibilidades libertadoras del concepto de semiología de Barthes, y que a la vez dificultan distinguir la metodología de la emancipación de sus otros descubrimientos. Esas

elisiones son sintomáticas de cómo se ha recibido la importante contribución de Barthes, la cual se ha alejado de los mismos puntos de arraigo que habrían ayudado a mantener y difundir el conocimiento académico en los estudios globales, queer, poscoloniales, feministas o étnicos. Además, estas desafortunadas confusiones son una de las razones por las que los métodos revolucionarios de Barthes para entender y transformar la cultura han sido muy poco reconocidos o entendidos por los trabajadores de la cultura interesados en el cambio social.

Como veremos en el resto de la parte III, en el impacto entre el habla de los "colonizados" y el lenguaje occidental y normativo del habla y el pensamiento académicos (lo que Barthes cuestionaba), de un campo de significación a otro, ocurre una importante pérdida de significado. La metodología de la emancipación se recodifica en la obra de Barthes como una "ciencia general" (201), la semiología, que ahora se entiende como algo deshistorizado y desarraigado: es un método que se volvió "general" y que no se reubica constantemente, como hubiese querido Barthes. O, como veremos en el siguiente análisis de la semiología barthesiana, la metodología de la emancipación no se restringe al estatus de lo imaginario o lo simbólico, sino que pasa al estatus de lo Real, en el que finalmente se le descarta por ser incapaz de manejar de manera efectiva lo Simbólico.[13] En esas codificaciones se evaporan las prácticas emancipatorias desarrolladas por los pueblos de color colonizados y utilizados por Barthes en la expresión individual de su propio genio como creador de un método para descodificar y decolonizar el orden dominante. Su gran manifiesto sobre la semiología puede verse entonces como algo que fomenta los intereses decolonizadores y que extiende involuntariamente las relaciones del centro y la periferia culturales en la formación del canon de la teoría literaria.[14]

Por consiguiente, Barthes está atrapado en las superficies mismas de la realidad dominante que también considera una "máscara".

[13] En este capítulo se explora la argumentación de Barthes en cuanto al "habla de las personas oprimidas" para separar su categoría de la de "metodología de la emancipación".
[14] Sin embargo, en las siguientes páginas sostengo que en el análisis de Barthes se encuentra incrustada una metodología que borra toda distinción de este tipo y va más allá de ella: es una formulación queer que se va bamboleando por en medio.

A pesar de ello delinea tenazmente sus contornos e identifica, explora y reivindica la aporía que se abre entre ella y las formas que subyacen. En este terreno de los "indecidibles", Barthes se convierte en un cartógrafo de lo que en las siguientes páginas se identifica como la metodología de la emancipación, "descubierta" y reivindicada por él y que, aunque se reconoce en su obra, sigue estando curiosamente ausente; está presente, pero de forma canibalizada. En su versión, este lugar de coalición está completamente presente y, no obstante, también curiosamente abandonado por sus habitantes, excepto por el propio Barthes y por cualquier otra figura heroica y solitaria que pudiera asirse, aunque débilmente, a la identidad propuesta que Barthes llama el "mitólogo". Podemos observar los problemas que crean estas posiciones para Barthes, quien no puede identificar plenamente las posibilidades de la conciencia de coalición que anhela y que será expuesta en la parte IV de este libro: "El amor en el mundo posmoderno".

Lo que sigue es una revisión cuidadosa del análisis de Barthes y de sus terminologías con dos importantes desviaciones que de antemano quiero enfatizar: para aclarar las elisiones y confusiones textuales en "El mito, hoy", transcodificaré el término "mito" de Barthes como "ideología" (de la palabra griega para "forma"), y su "mitólogo", el activista que descodifica ideologías, se trans-forma a partir de este momento en "el practicante de la metodología de la emancipación".[15] Estos cambios ayudarán a aclarar el punto principal, que es la posición crucial que le corresponde al manifiesto de Barthes sobre la lectura de signos y la reconstrucción de ideologías para quienes se interesan en el desarrollo de los modos de globalización liberadora del siglo XXI.

[15] El propio Barthes argumentó sobre la importancia de acuñar términos nuevos para hacer más comprensible una realidad fluctuante. Lo hizo con el término "mito" cuando lo definió como "un modo de significación, una forma". Agregó: "se me objetarían mil otros sentidos de la palabra 'mito'. Pero yo he buscado definir cosas, y no palabras" (199). Sin embargo, nombrar "mitología" o "mitologías" al modo liberador de la conciencia en oposición fue un error desafortunado. En vista de los muchos otros significados del término "mito", y de "mitologías" en su propia obra, durante los últimos 30 años los activistas y pensadores de izquierda han pasado por alto la importancia fundamental del manifiesto de Barthes para construir nuevos modos de praxis en la resistencia. Referirse al "mito" como "ideología" sirve para aclarar la importancia de los descubrimientos de Barthes.

A manera de introducción a la metodología de la emancipación, he de mencionar que la semiología se puede entender, después de todo, como una sensibilidad, como una manera de percibir lo que notables pensadores occidentales como Peirce, Saussure y Barthes codificaron para nuestra comprensión académica. Esta sensibilidad capaz de discernir es una hermenéutica con contenido que recibe otros nombres, como *signifyin* en la cultura negra estadounidense o "la facultad" en la cultura chicana (Gates 1984; Anzaldúa 1987a), pero ninguna versión ha sido tan metódicamente especificada como forma de resistencia, como la del propio Barthes; su trabajo sobre la semiología comprende un acto técnico, una incursión en la ciencia occidental en la que basan su trabajo muchos de los teóricos importantes e influyentes del posestructuralismo, el posmodernismo y la poscolonialidad de finales del siglo XX. Es mucho más obvio (como ha demostrado Fanon) que la versión de Barthes de la semiología como un modo de percepción y decodificación comprende una de las habilidades fundamentales necesarias para entender la conciencia diferencial como una intervención política. En los siguientes análisis detallados de la obra de Barthes mostraremos las cinco tecnologías de la metodología de la emancipación.

Comenzaremos con una aseveración: los significados sociales (es decir, las ideologías) se pueden reconocer como *formas,* no como contenidos (109).[16] Como tal, al igual que cualquier forma, la ideología se puede percibir, identificar, distinguir y reproducir cuando se requiera. Barthes trata de que sus lectores reconozcan que la ideología es un *patrón:* de hecho, es un patrón estructurado de significado, de sentimiento y de la conciencia misma. En 1957, Barthes busca des-formar esta conciencia producida socialmente, al penetrar y revelar los patrones mismos que atrapan y contienen el sentido en aquello a lo que Fanon se refería como el "hombre blanco y la cultura europea". Así, el análisis de Barthes es un estudio de la conciencia que, al pasar de la percepción al sentido, establece un sistema del ser que determina la formación

[16] De hecho, sostiene Barthes, no solo la ideología, sino todos los sentidos (y la propia conciencia) están estructurados a partir de la misma "forma" que exploraremos a continuación.

de su propio entorno racial y cultural, de su propia gente. El éxito de este análisis, valiente y consciente, depende en gran medida de las tecnologías (no marcadas) que conforman la metodología de la emancipación.

Barthes traza con determinación los continentes que estructuran la conciencia para proponer una praxis orientada a liberar el sentido y el pensamiento de sus formas (estas formas, escribe, son como "cadáveres parlantes") "míticas" (o más bien ideológicas), vitales pero inmovilizadas, y devolverlas a la "vida", es decir, a un proceso que puede ocurrir más allá de la dominación. Su ensayo "El mito, hoy" es un manual para emancipar la conciencia que propone la semiología como clave para producir el modo liberatorio de deconstrucción al que llama "mitología". Es un esbozo comprensible que paso a paso examina la conciencia occidental tal como se expresa en sus formas supremacistas, colonizadas y reificadas, y un conjunto de prescripciones para revivir estas formas. Los capítulos 4 y 5 de este libro son también una especie de instructivo; pueden leerse como un manual técnico para entender y seguir las tecnologías de la metodología de la emancipación. Por lo tanto, el análisis técnico, lento y metódico avanza conforme se presentan la sustancia y las estructuras de esta metodología. En estos capítulos también se identifican los cuatro tipos de conciencia que se producen dentro de los sistemas de sentido dominantes, el habla de las personas oprimidas, seis formas de contrarrestar los sistemas de sentido opresivos y, en el capítulo 5, la retórica de la supremacía.

## Un manual para la globalización liberatoria: la lectura de signos a través de las culturas

Para entender el procedimiento de Barthes orientado a emancipar la conciencia, es necesario comprender los tres términos principales (tomados de la lingüística) que, en conjunto, se usan para describir la estructura básica de cualquier sistema de sentido que pueden generar los seres humanos. Estos tres términos son: *1)* el significante [*signifier*] (ST), que representa cualquier figura (o forma) que puede ser habitada por el sentido [*meaning*]; *2)* el significado

[*signified*] (SD), que representa cualquier concepto capaz de llenar una (o más) de estas formas, y *3)* el signo (S), un tercer objeto que se produce en la relación simbiótica entre un significante y un sentido (véase la figura 2).

Para que un objeto participe en un intercambio social significativo, primero se ancla en este nivel básico de "significación", es decir, de producción de sentido: todos los signos están formados por una relación entre una forma, el significante del sentido, y el contenido que puede separarse de él, un concepto-significado. Barthes deja claro que en el nivel de la experiencia, la percepción humana occidental a menudo no puede comprender el concepto-significado como una entidad separada, la cual solo encuentra expresión temporal a través de algún tipo de objeto material o forma. Más bien, en Occidente la percepción "normal" (y este es el origen de su alienación fundamental) comprende primero la *correlación* que une al significante con el significado; se trata de un tercer objeto, "el total asociativo de los dos primeros términos", es decir, el propio signo (121).

La capacidad para reconocer la relación entre el significante y el significado como únicamente de vínculos *arbitrarios* es central para usar y aplicar después esta teoría del sentido y para entender la conciencia occidental misma. Lo caprichoso de la historia humana y sus juicios funciona para asociar y vincular las formas que se vuelven "significantes" con cualquier concepto-significado. El peligro para la conciencia, dice un desesperado Barthes, es que se considera que el vínculo *históricamente* producido entre ST y SD emana de la *naturaleza,* y no que es una producción humana, histórica y cultural. Barthes advierte que cuando la conciencia pasa de percibir "la historia" humana y sus contingencias a percibir "la naturaleza" de esta manera, la conexión de la conciencia con lo que él llama las "posibilidades" del ser se atenúa, se aliena, se silencia e incluso se borra. En esta fórmula, fundamental para entender la producción de sentido en la relación ST/SD/Signo, se prepara el terreno para la contribución de Barthes a una nueva forma "decolonial" de conciencia y habla, pues tenía la esperanza de que el reconocimiento de este modelo (incluso en su forma más

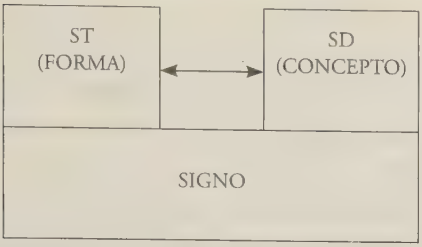


Figura 2. Cómo ha estructurado el sentido la historia humana en Occidente.

básica) ayudaría a que los sujetos-ciudadanos pudieran devolver "la naturaleza" a una historia material de posibilidades.[17] Para resumir, entonces: la producción de sentido en un primer nivel ocurre en la relación ST/SD/Signo. Esta relación se puede entender como una inscripción que produce el tejido de un sistema de sentido: es una adjudicación de sentido a los objetos que ocurre en el nivel más básico de significación humanamente producido.

Sin embargo, ya que está en su lugar, esta relación ST/SD/Signo puede generar sin problemas un segundo objeto nuevo. Los sentidos humanos proliferan fácilmente, se complican y llegan a lo que Barthes llamó un nivel "mítico" de comprensión, apropiación e intercambio. Este nivel "mítico" es la ideología, que lleva a la conciencia a una vida social "falsa" y alienada, la vida cotidiana de los sujetos-ciudadanos que parece más real que lo real (115).[18]

## La ideología es un atraco perpetrado por la colonización

Ahora podemos mostrar cómo se producen la ideología y las formas dominantes de conciencia social. Barthes explica (véase la figura 3) que el Signo se vacía de sus asociaciones de sentidos anteriores en

[17] Su propuesta era que esto podía ocurrir mediante un movimiento diferencial de significación. Como veremos, en la praxis emancipatoria de Barthes, este movimiento diferencial entre significantes prefigura la insistencia posestructuralista en el cambio de sentido de significante a significado que plantean algunos teóricos del sentido, como Derrida, Kristeva, Baudrillard y otros.

[18] En la tercera parte exploramos esta prisión del sentido y en la cuarta investigamos sus formas de liberarse.

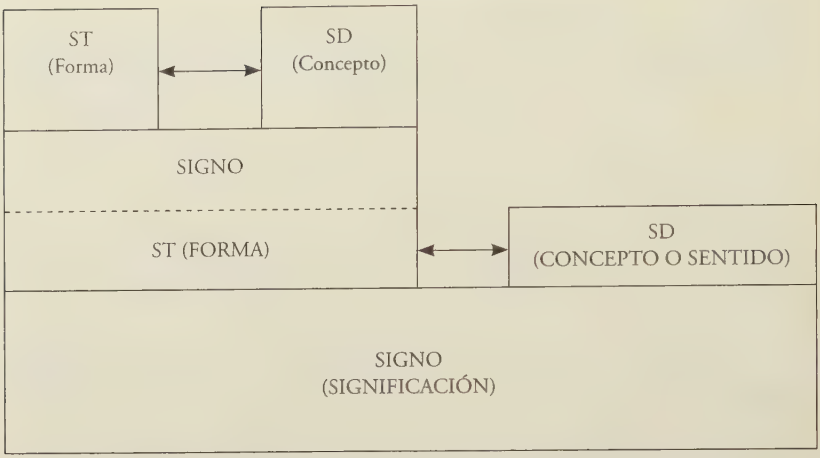


Figura 3. Modelo de Barthes de la formación de la ideología. Su reconocimiento posibilita la existencia de una semiología radical.

un "segundo" nivel, y vuelve a convertirse en forma. El viejo Signo, transmutado en una nueva forma significante, está listo para ser habitado por el advenimiento de un concepto-significado más poderoso en un proceso que produce un sistema de sentido de segundo nivel: la ideología. En esta metamorfosis del viejo Signo en una nueva forma-significante se advierte que los sentidos anteriores, las historias y los usos sociales que se asocian con el Signo en su primer nivel son apropiados y colonizados. Ahora el viejo sistema ST/SD/Signo solo sirve como una forma de evidencia aparentemente "naturalizada" para anclar y vincular algunos sentidos nuevos e impuestos a una apariencia solo de "naturaleza", de "historia" y de "verdad". En este proceso surge lo que Barthes llama una *falsa* naturaleza "real", una "seudofisis" (237). Es en este nivel, insiste, en el que son arrastrados y alejados de la comprensión humana el acceso de las personas a la historia material —la creación que hace la historia de formas-como-significantes— y la relación de la historia con la conciencia misma.[19] Dicho proceso tiene ramificaciones poderosas y afecta las cultu-

[19] En el capítulo 5 veremos cómo este proceso crea la conciencia y la política de la supremacía.

ras y la conciencia dominantes. No obstante, en este punto de su argumentación, Barthes simplemente pretende dejar muy clara la *forma* en que se estructuran el sentido y la conciencia: sostiene que la ideología es un sistema semiológico de *segundo* orden. Lo que antes, en el primer sistema, *era* un Signo (es decir, la suma asociativa de un concepto y una forma), se vuelve un significante nuevo (una mera forma vacía) en el segundo. Debido a que el nivel de significación-en-ideología de segundo orden oculta y al mismo tiempo habla en el primer nivel de significación y mediante este, Barthes describe la ideología como un "metalenguaje", es decir, como un segundo lenguaje en el que uno habla sobre un primero y a través de él.

En este campo teórico se le llama "referente" al ámbito del ser *fuera* de su inscripción en los modos humanos de nombrar, clasificar, producir e intercambiar sentido, el mundo *exterior* a las relaciones Significante/Significado/Signo. El *caló* y algunas formas musicales, de habla y gestos, pero sobre todo de poesía, representan el deseo de recuperar ese terreno por medio de la decisión de usar signos al estirar o romper la ecuación entre significante y significado en la medida en que este vínculo ha adoptado la apariencia de "naturaleza". Así, Barthes llama a la poesía "un sistema semiológico regresivo" (227). Esto quiere decir que la poesía retrocede en los niveles de producción de sentido con la intención de sacar a la conciencia de su disciplina e inscripción en la cultura y dirigirla hacia una utopía que existe en potencia entre el lenguaje, alrededor y a través de este; es ahí, según Barthes, donde reside el referente mismo (227). Los semiólogos afirman que solo a través de las relaciones Significante/Significado y Signo, concebidas como medio, puede estar disponible el referente para la apropiación, intercambio y consumo conscientes.

Para resumir esta fórmula: la *ideología* nace cuando se da una apropiación de un sistema de signos de primer nivel en su totalidad, en un proceso que lo transforma en una sola *forma:* un significante para un segundo significado recién llegado. Los sentidos histórica y arbitrariamente vinculados de la anterior relación ST/SD/Signo se subliman bajo el influjo de este concepto que arriba y se impone: son las verdades ahora ocultas pero presentes e históricamente

verificables del sistema de sentido de primer nivel, canibalizado para servir a nuevos propósitos.

Ciertamente, escribe Barthes, el sistema de signos de primer nivel sirve, incluso, para dar al nivel de significado-en-ideología de segundo orden la apariencia y sensación de un objeto "natural", más que de un evento cargado de poder y producido históricamente. Esto ocurre porque la estructura anterior y sus vínculos históricamente reales con la cultura aparecen y desaparecen a modo de "torniquete". Los vínculos históricos permanecen ahí, subraya, pero solo como una ausencia-presente (estructuralmente parecida a una "coartada"). Así, pueden ayudar a que exista un concepto-significado insolente, nuevo pero autoritario, para habitar por completo y exigir su lugar en el cuerpo de la forma vieja y, de hecho, en el cuerpo del orden cultural mismo. Se debe entender que "es este juego de escondidas" entre los sentidos históricamente proporcionados de primer nivel y la forma nueva en que los usa, "lo que define" los poderes hipnóticos y parecidos a la realidad de la ideología (209).

El objetivo radical de Barthes en *Mitologías* es cuestionar esta formación mediante la cual se producen el sentido, la conciencia y la ideología occidentales, y por lo tanto, rescatar al sujeto-ciudadano de la cultura occidental, intachablemente bueno y obediente, cuando ingresa sin cuestionamiento alguno en esta experiencia sensual, esta prisión viva del sentido. Con su estrategia, Barthes intenta mostrar cómo el sentido es conyugal, erótico y naturalizado satisfactoriamente. "Se lo capta con los ojos", escribe, el nuevo significante ideológico "tiene realidad sensorial [...] tiene riqueza" (208). Los sujetos-ciudadanos se someten inocentemente a la labor de la significación ideológica y consumen todos sus sentidos para obtener las satisfacciones que proporcionan. Pero se debe entender que los procesos de la ideología también son inductivos: se sienten y aparecen como procesos "objetivos", inteligentes así como sensuales. En estos vínculos entre percepción, sensación corporal y comprensión intelectual subsiste gran parte del poder de la ideología.

Barthes nos pide que nos demos cuenta de este movimiento de la conciencia que sigue un patrón, que nos convirtamos en una conciencia que está al tanto de las formas necesarias para su satis-

facción, para aprender a estudiar nuestro propio consumo de gratificación intelectual y perceptiva. El proceso de la semiología, de la mitología-semiótica, permite que la misma conciencia que busca los componentes de su placer descubra la estructura misma de la "significación" para identificar el sistema de sentido culturalmente producido que proporciona un espacio para que surja una subjetividad particular y circunscrita: la subjetividad propia.

Barthes considera que no hay necesidad de elaborar una teoría del "inconsciente" para comprender esta conciencia producida cultural y socialmente, esta conciencia-en-ideología. Nos dice que como la ideología no oculta nada, los ingredientes de su sentido están en la superficie: "no hay allí ninguna latencia del concepto en relación con la forma", escribe. Una vez que son parte del signo, ambos están claramente presentes (y no presentes) (213). Le angustia que en esta producción de sentido estructurada defensivamente como "coartada", en la que la historia material siempre está en otra parte, en algún sitio más allá del (meta)lenguaje de la ideología y, no obstante, siempre presente, los sujetos-ciudadanos "burgueses" de 1957 (a quienes Fanon se refiere como "el hombre blanco y la cultura europea") produzcan sus formas predominantes de ser.

Precisamente porque la ideología despoja de su significado a las formas materiales e historizadas (vaciándolas, transformándolas en un "gesto" [212] que las reautoriza y las llena con un nuevo concepto emergente) *debe fundarse una metodología nueva para emancipar la conciencia.* Barthes espera que este nuevo método será capaz de llevar a la conciencia occidental a recorrer diferencialmente el sentido en aras de devolver sus conexiones a un sentido igualitario del ser humano y la sociedad. Propone la "mitología" semiótica para este nuevo método de percepción y descodificación. Insiste en que la única manera de comprender este nuevo método emancipatorio y los tejidos de la significación que lo conforman es entendiendo primero la ideología como "un sistema doble [...] la partida del mito está constituida por la llegada de un sentido" (215). Y en el espacio entre la partida y la llegada aparece una laguna que genera nuestro deseo, nos desorienta y nos atrae a la que llama el "grado cero del sentido" (228), ese no-lugar de donde surge la sustancia, o la promesa reconfortante de seguridad, de sentidos sólidos otra vez

arraigados. Barthes destaca que se ha de elegir entre la liberación de formas de conciencia "mitologizadoras", semióticas, "revolucionarias", "poéticas" o "proféticas", por un lado y, por otro, la trampa de las formas ideológicas de pensar.

## Semiología radical/deconstrucción emancipatoria

Con la estructura de sentido que presenta de esta manera, Barthes proporciona su ejemplo más famoso del proceso de una "semiología" emancipatoria en acción (lectura de signos) mediante la "mitología" como método, cuando descifra una fotografía que apareció en la portada de una popular revista francesa en 1956 (véase la figura 4).

No es accidental que la discusión de esta fotoimagen de las relaciones de poder, género, edad, raza y coloniales se repita una y otra vez a lo largo del ensayo "El mito, hoy", de Barthes. Corresponde a un joven negro que lleva el traje de gala del imperio colonial francés; su postura es formal, su mano está extendida en un rígido saludo militar y sus ojos fijos y elevados con una mirada inmutable. Barthes escribe sobre esta imagen que "no hay mejor respuesta" a los ciudadanos franceses blancos, inquietos por los beneficios morales de la conquista y la colonización, que el "celo" que emana de esta imagen del joven soldado que sirve a sus "opresores" (207).

Elige esta foto para ilustrar la vieja premisa de Fanon de que la imagen de una persona, incluso el "alma" de una persona, puede funcionar como el "artefacto" construido por una fuerza social específica, en este caso un "deseo europeo y blanco". Barthes observa que en el paso del signo (ST/SD) históricamente contingente al sentido ideológico, esta imagen del joven africano/francés ya no puede emanar de manera que represente su propia vida y las historias que lo condujeron a este momento. En vez de eso, la imagen y sus sentidos (situados material e históricamente) han sido apropiados para significar (descaradamente) algo diferente. Esta imagen ahora representa una ideología, escribe Barthes, "la grandeza del imperio colonial francés" (207), para la cual, en este ejemplo, el joven africano/francés se vuelve el prototipo fundamental.

Figura 4. Portada de *Paris Match* de 1956 que se hizo famosa por el análisis semiótico de Barthes. Cortesía de *Paris Match/Izis.*

Como ideología, la imagen es sensual y, no obstante, intelectual; evoca una conciencia pensante en el observador, quien puede decir ("naturalmente", de manera despreocupada y para sí mismo, advierte Barthes): "ese buen negro" que "hace la venia como uno de los nuestros" (216).

Este tipo de imágenes y habla ideológicas perpetra así una "detención", dice Barthes, "tanto en el sentido físico como legal del término", una detención en el observador que percibe, una detención de todas las partes involucradas:

> La imperialidad francesa condena al negro que saluda a no ser más que un significante instrumental, el negro me interpela en nombre de la imperialidad francesa; pero en el mismo momento la venia del negro se espesa, se

> vitrifica, se petrifica en un considerando eterno destinado a *fundar* la imperialidad francesa (218).

Es claro que en este proceso de conciencia (y de forma), lo Real mismo, como algo humanamente construido, queda arrasado y transformado en una *naturaleza* falsa. Barthes describe esta desaparición de la historia como "un robo por colonización" (226). Sin embargo, no es el joven soldado africano/francés quien desaparece en este robo. Él permanece "amputado a medias", privado de "memoria" pero no de "existencia" (215). Barthes nos recuerda que un sentido, como lo es esta ideología, nunca podría surgir simplemente a partir de "la naturaleza de las cosas". El sentido ideológico es, más bien, un tipo paradójico de "lenguaje" (una creación e intercambio de sentido) que es a la vez *escogido* por la historia, incluso cuando la ideología se apropia de esa misma historia y la borra. Una vez que se despoja al africano de sus propias historias anteriores, se transforma en un "gesto", un índice que señala otro concepto y una nueva historia: la grandeza del imperio, la "historia general de Francia" (desde sus "aventuras coloniales hasta sus dificultades presentes"). Este funcionamiento de la ideología (como lenguaje robado y después devuelto) deja intactas las neurosis de la sociedad dominante del presente, lo que Barthes llama un "imperio amenazado" (217). Hay aún otra negación principal y truculenta inscrita en esta imagen cuando se vuelve ideología, escribe Barthes. La "cualidad contingente, histórica, en una palabra: la cualidad *construida* del colonialismo" mismo ha desaparecido (238).

Esto muestra cuánto depende Barthes de los procesos de colonización-por-raza, por ejemplo, para impulsar el aparato conceptual de su obra. Llega al extremo de definir la ideología *como el proceso de colonización mismo:* la ocupación, explotación, incorporación y dominación hegemónica del sentido por el sentido. La dependencia de Barthes de las relaciones de poder coloniales no termina aquí: su método, la mitología-semiótica, es un mapa detallado de la laguna entre sistemas de sentido que nos recuerda otro tipo de truculenta desarticulación; nos recuerda (y revive) la división misma de la conciencia que ocurre cuando se arranca a alguien

del orden legitimado (la "realidad") para colocarlo como intruso en un proceso endémico de la colonialidad-por-raza; un abismo al que el método de Barthes invita a todos los lectores a entrar.[20] Al usar tanto temática como metodológicamente la (de) "colonización" como su metáfora organizadora central, los compromisos de Barthes con los procesos emancipatorios de las poblaciones de color colonizadas (y con todas las subjetividades subordinadas) le permiten reconocer estas dos tecnologías de la metodología de la emancipación. Su esquema "científico" ha descrito una manera estructurada de entrar en la aporía creada por el alejamiento de la conciencia de los sentidos dominantes y anclados, y un proceso que allane ese abismo mediante nuevas "tecnologías" para la reconfiguración de sentidos. Pero la semiología (lectura de ST/SD/Signo) y la "mitología" (entendida como la deconstrucción de la ideología) conforman solo dos de las tecnologías necesarias para diversificar el sentido y la conciencia y llevarlos hacia configuraciones nuevas. Hay otras tres.

## La conciencia y el final de la ideología

¿Qué hace moral a la conciencia humana? ¿Qué la hace colonizadora?, ¿oprimida?, ¿cínica?, ¿dominante?, ¿emancipatoria?, ¿revolucionaria? Barthes piensa que él sabe las respuestas, y estas nos brindan las posibilidades de seguir comparando la sustancia y las estructuras de su método para emancipar la conciencia con la sustancia y las estructuras de la metodología de la emancipación.

En la formulación de Barthes, la conciencia humana se posiciona según la forma en que asimila y descifra "el significante-

[20] Dos tecnologías que se usan para identificar, sobrevivir y zanjar ese abismo son la "semiología", que implica incorporar una imagen con todas las consecuencias emocionales de ese consumo, y la "mitología", que es la deconstrucción de dicha imagen en un proceso que libera la conciencia de las lealtades a los placeres o defectos que esta exige. Aunque están de algún modo mezclados en las descripciones mismas de Barthes, estos dos procesos son dos de las cinco tecnologías fundamentales para la metodología de la emancipación. En la reverberación de los márgenes a los centros coloniales que ocurrió cerca del final de la expansión occidental, fue posible rastrear esta metodología y sus tecnologías, y esto es, en gran medida, lo que han estado haciendo los teóricos occidentales desde Peirce y Saussure a principios del siglo hasta Barthes, Foucault, Derrida y otros teóricos del sentido a finales de este.

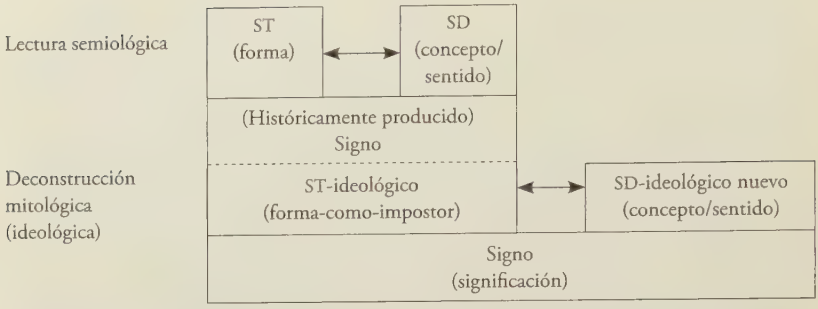


Figura 5. Cuatro maneras de descodificar el signo y el sentido ideológicos.

ideológico". Cabe recordar que este significante-ideológico es una *forma*-como-impostor estructurada, ya que la forma contiene las historias previas (insertas en una relación latente de Significante/Significado/Signo) que se disfrazan bajo los imperativos de un poderoso nuevo concepto ideológico (véase la figura 5) (vimos el funcionamiento de esta operación en la imagen del joven negro que se viste como un soldado francés y que hace el saludo militar, y en el ejemplo de las "máscaras blancas" que ocupan el lugar de las "pieles negras"). Al centrarse de manera diferente en el significante-ideológico (cuyas formas se perciben como la "realidad" y se parecen a ella), Barthes sostiene que los occidentales producen cuatro tipos fundamentales de conciencia: *1)* la del "cínico" que se centra en el significante-ideológico como un sentido *en potencia*; *2)* la del semiólogo que se centra en el significante-ideológico como una forma vacía; *3)* la del sujeto-ciudadano legitimado que se centra a la vez tanto en la forma como en el sentido, y *4)* la del sujeto-ciudadano que *no* tiene interés en recibir formas o sentidos, solo necesidades: la conciencia de las personas subordinadas.[21]

El primer pasaje "cínico", a través de la percepción se da cuando el individuo se coloca en una posición de indiferencia en rela-

[21] Desde la posición ventajosa de hoy y usando el ejemplo del feminismo estadounidense tercermundista, puedo añadir lo que Barthes ni siquiera pudo imaginar: una quinta forma táctica de percepción que pasa de un "foco" a otro para asegurar la sobrevivencia. Esta quinta forma requiere otro tipo de percepción que entiende y exige una relación diferente del significante con el significado; es un aparato al que yo llamo la metodología de la emancipación.

ción con la plenitud del significante-ideológico. Esta forma de conciencia considera la totalidad del significante únicamente como *forma*; entiende el vacío *potencial* del significante como algo dado de antemano y comprende con conocimiento de causa que la forma puede llevar de manera parasitaria un sentido impuesto y *artificial*. Para este modo cínico de percibir no hay historia (que importe) inserta en la encarnación anterior de la forma como un lenguaje-objeto completo y de primer nivel, es decir, como un signo. Esta insensibilidad ante la complejidad histórica del significante-ideológico nace de una hipersensibilidad que reconoce todas las formas, sin importar sus historias, como capaces de llevar sentidos más instrumentales y nuevos, creados por las formas de poder contemporáneas que ahora importan. Este modo cínico de enfocar la percepción es el del publicista, el productor consciente de ideologías que, escribe Barthes, comienza fríamente "con un concepto" unido al poder y *después* empieza a buscar una manera útil de representarlo. La labor de una conciencia así es producir constantemente lo nuevo, pero sin fe ni interés alguno en los movimientos de poder igualitarios.

Desde la perspectiva de esta conciencia, la foto del joven soldado africano que saluda la bandera conquistadora de Francia se ve, de manera casual, como un vehículo potencial (la historia de la imagen no importa; la foto existe como un significante vacío y sin malicia, como una forma) para un concepto útil que, en este caso, es la grandeza del imperio; es una imagen entre muchas que se podrían haber elegido para representar y naturalizar la legitimidad de la colonización. Un productor cínico de ideologías "puede dar a la imperialidad francesa muchos otros significantes además de la venia militar de un negro", dice Barthes; "un general francés condecora a un senegalés manco, una monja le extiende una taza de té a un árabe enfermo, un maestro blanco da clase a unos negritos atentos" (220). La conciencia cínica produce o entiende esas imágenes con frialdad, con despreocupación. Tal actitud da origen a una economía eficiente: cualquier otra imagen puede funcionar como otro ejemplo potencial de un concepto más amplio e incluyente, que surge, atendiendo a su obvia finalidad, más de las posibilidades políticas de la lucha que de los imperativos políticos del

poder. Esta conciencia cínica se mueve desdeñosamente entre las imágenes del poder, pero es capaz, incluso cuando se burla de él, de servir convenientemente al orden dominante. Con esta conciencia se considera que es inevitable que el poder se apropie de las formas; su lealtad está comprometida con la innegable verdad del poder tal como habita las formas y no con las formas mismas. Por consiguiente, esta conciencia está "a la venta".

El segundo modo de percepción de Barthes es el método para decolonizar la conciencia que él reclama para la ciencia en nombre de la liberación como mitología-semiología. Este modo de conciencia incorpora íntegramente la foto, pero después se vuelve a ver la imagen semióticamente y se aclara como algo engañosamente vacío: rebosante de historias muy específicas... sin embargo, estas se toman a través de un concepto más grande, impuesto e integral que reutiliza estas historias y, por ende, la forma misma. Barthes insiste en que la conciencia puede distinguir la deformación impuesta sobre el signo viejo por advenimiento del significado-ideológico, y que debe entender la naturaleza de la ideología-como-impostora. Piensa que no se trata de una mera hazaña técnica: es una necesidad moral, una sensibilidad consumada y específica que se puede aprender. Barthes escribe: "Si pongo mi atención en un significante lleno, en el que distingo claramente" la diferencia entre forma y sentido, "y por consiguiente la deformación" que el sentido le impone a la forma, "deshago la significación" de la ideología y la "recibo como una impostura: el negro que hace la venia deviene la *coartada* de la imperialidad francesa" (221).

Aunque la imagen del joven soldado se resignifica cuando la ideología dominante se apodera de ella, Barthes nos recuerda que también permanecen sus sentidos más viejos. El análisis del mitólogo revela que estos sentidos agregados son "solo una apariencia". Los sentidos anteriores han sido incautados para proporcionar una "coartada" y ayudar a anclar (de manera falsa) la *artificialidad* de la colonialidad-por-raza. La percepción y el desciframiento del mitólogo es, por ende, una forma de percepción emancipatoria y desideologizadora; desmenuza cualquier ideología dominante en estas partes constitutivas. La conciencia que usa las tecnologías de la semiología y la deconstrucción ya no puede naturalizar la legitimidad

del imperio en la imagen del muchacho y con ello la imagen se libera de su uso como otro instrumento racista de colonización. Barthes reclama este modo decolonizador de consumo y deconstrucción de la ideología dominante como la de su técnico, el mitólogo, quien usa la semiología para producir la liberación del sentido mediante deconstrucciones de este tipo. Los teóricos culturales y literarios de *Mitologías* reconocen a Roland Barthes como uno de los inventores de la "semiología". Pero aquí se distinguen *dos* métodos: la propuesta de Barthes de que haya una forma de consumir la ideología a través de una "semiología" (lectura de signos), que se eleva al nivel de una "mitología" —deconstructora de la ideología-hecha-realidad dominante—, representa *dos* tecnologías. Estas dos, junto con otras tres, crean la metodología de la emancipación y favorecen la existencia de la forma diferencial del movimiento social y de la conciencia diferencial (los horrores de la conquista, la colonización y la dominación obligaron a los subordinados a desarrollar dichas prácticas para asegurar su sobrevivencia).

El seductor peligro de la tercera forma de percepción es que dicho modo es el que se alienta en cualquier conciencia que aspira a la "normalidad", es decir, que aspira a la realidad del estatus de clase media, legitimado y dominante. Esta forma de conciencia favorece un consumo ininterrumpido de ideología: sigue la ley del orden social dominante, es crédula en su consumo de lo que parece ser la "realidad", avanza al descifrar el significante-ideológico como un todo formado por el concepto dominante vinculado con su forma como si se hallasen inextricablemente unidos. Barthes observa: "el negro que saluda no es más ni ejemplo, ni símbolo", según lo ve la conciencia cínica; "mucho menos" es la imagen de una "coartada" de algo, como lo aprecia quien practica la metodología de la emancipación, es decir, el mitólogo. Más bien, para esta tercera forma de conciencia, la imagen del joven soldado que saluda emana "la *presencia* misma" de la imperialidad francesa (221). La cultura dominante y sus imperativos de poder parecen así "naturalizados" por medio de la actividad de "torniquete" del significante dominante que casi revela sus historias ausentes en la imagen del joven negro uniformado que hace un saludo militar.

Los primeros dos modos de Barthes para descifrar el significante-en-ideología, la forma semiótica-mitologizadora y la cínica, son formales, "estáticos" y analíticos. Tanto el cinismo como la semiótica-mitologizadora desmenuzan la ideología dominante en la medida en que la reconocen como una apropiación *estructurada* de la imagen. Barthes escribe:

> Si leo al negro-saludando como símbolo puro y simple de la imperialidad, tengo que renunciar a la realidad de la imagen, ella se desacredita ante mis ojos *al convertirse en un instrumento*. Por el contrario, si descifro el saludo del negro como coartada de la colonialidad, aniquilo aún con más contundencia al mito con la evidencia de su móvil. Pero para el lector de mitos la salida es muy diferente: todo sucede como si la imagen provocara *naturalmente* al concepto, como si el significante *fundara* el significado (223; las primeras cursivas mías).

Barthes insiste en que la ideología nace en "el momento preciso en que la imperialidad francesa pasa al estado de naturaleza" (223). El tercer modo "dominante" de percibir, sostiene Barthes, descifrará una ideología de acuerdo con su propia dinámica e imperativos. Así, este último consumidor se une a la vida de la ideología misma y se convierte en una máquina intelectual y perceptiva, vital e incorrupta de su obra.

Sin embargo, paradójicamente, este mismo momento de *jouissance* perceptiva original, una visión dichosa, es lo que se requiere de quien practica la metodología de la emancipación, del mitólogo capacitado de Barthes. Deben permitir que la percepción consuma la ideología con inocencia, en todo el placer sensual y deductivo que requiere ese consumo. ¿Por qué permitirse este peligroso tipo de conciencia dividida?[22] ¿De qué otra manera, pregunta Barthes, puede el analista mostrar las maneras en que corresponde la ideología a las necesidades e intereses generales de la sociedad dominante, para demostrar que lo que parece "natural"

[22] ¿Cómo es posible percibir como un consumidor dominante, al mismo tiempo que percibimos los *caminos a través de la percepción* que exige la ideología, desde la perspectiva de otra conciencia, la tercera? El método de Barthes ubica los caminos formales para desarrollar este tercer modo de conciencia que se le exige a la ciudadanía oprimida para asegurar su propia sobrevivencia bajo la colonización.

es, de hecho, ideología-como-construcción? Solo al permitir que la conciencia entienda el todo de la ideología (el riesgo es crucial) podemos empezar a descifrar, a deconstruir y, con suerte, a "revelar" las "función esencial" de la ideología (222).

Para poner en práctica la metodología de la emancipación (ya introduje dos de sus tecnologías: la semiología y la deconstrucción) nos centramos voluntariamente en los mismos movimientos de la conciencia que exige la ideología de su anfitrión. El practicante siente el trabajo de la ideología en la percepción y la conciencia, pero después repite esos momentos para interrumpir "la forma y el sentido de torniquete" al centrarse en cada uno de ellos por separado, con lo cual interrumpe la formación de la propia identidad tal como la invoca su movimiento. De pronto la actividad de la ideología ya no está viva; es "estática, analítica" (222) en este modo de descifrar opuesto a la propia dinámica de la ideología, a su propia vida. En los términos de Barthes, esta forma de consumir y deconstruir la ideología consiste en una excavación "arqueológica" a través del sentido y la conciencia que puede devolver la producción de sentido a su estado "sano": el de la arbitrariedad del signo y la consiguiente movilidad que mantiene con vida la historia, el lenguaje, el sentido y el espíritu.

El peligro en este punto, y la paradójica verdad, es que la propia vida del lenguaje en movimiento permite también que la ideología tenga *su propia actividad vital* como un invasor parasitario de significantes del sentido, separándolos de la historia y anclándolos de nuevo en la naturaleza satisfactoriamente real, pero falsa, de la ideología. Para contrarrestar esta colonización del sentido por la ideología, el practicante de la metodología de la emancipación debe usar una tercera tecnología, debe atravesar la naturaleza falsa que crea la ideología al moverse hacia y a través de las formas y los sentidos de la significación en una excavación sistemática que aleja la conciencia consumidora de una noción del sentido-como-naturaleza y la dirige hacia las conexiones del sentido con la historia… o con otra cosa. La flexibilidad de la conciencia que se requiere para hacer estos tránsitos a través del sentido describe la tercera tecnología, a la que yo llamo "movimiento diferencial (II)".

En resumen: el paso de la condición de ciudadano legítimo y fiel consumidor de ideología a otra ubicación (al estado de lo que Barthes mismo veía con desesperanza como marginal, pues allí viven los colonizados, las personas de color, las personas que se desvían de las normas de sexo y género, las personas oprimidas y su "mitólogo") implica que debemos aprender a asimilar, descifrar y deconstruir la ideología con un modo formal de análisis. Uno tiene la disposición de percibir la imagen, pero después, apartándonos de su sistema de vida, su composición se revela como una apropiación estructurada de sentidos y formas anteriores: en consecuencia, se deshace la vida de la ideología dominante. Barthes piensa que solo la formación científica de un "mitólogo" puede hacer posible que la imagen colonial del joven soldado que saluda se entienda como una invasión y un atraco de sus anteriores significados-en-la-historia.

No obstante, la vida social subyugada requiere el desarrollo de este mismo proceso de percepción y deconstrucción semióticas, que en algunos momentos, cuando las deformaciones que el concepto dominante impone sobre cualquier objeto-como-forma (rostros negros/máscaras blancas), se comprenden con mucho dolor y claridad, cuando los sujetos subordinados o colonizados perciben la ideología dominante y entienden la distorsión que el poder puede imponer sobre cualquier forma. En las condiciones de colonización, pobreza, racismo, subordinación sexual o de género a menudo se mantiene a las poblaciones dominadas lejos de las comodidades de la ideología dominante, o se les arranca de las narrativas sociales legitimadas, en un proceso de poder que las coloca en una posición muy distinta de la de otros tipos de sujetos-ciudadanos que pueden verse como objetos-en-realidad.[23] Las habilidades

[23] A diferencia del principal público de Barthes (los afortunados ciudadanos blancos y de clase media de la década de 1950) que debe *aprender* a separar la percepción de su objeto en el proceso de "des-ideologizar la mitología-semiótica", las personas colonizadas a menudo fueron arrancadas por la fuerza y de manera reacia de las comodidades de la ideología dominante, de las narrativas sociales legitimadas, en un proceso de poder que las colocaba en una posición en que veían los objetos-en-la-realidad de manera muy diferente a la de otros tipos de sujetos-ciudadanos. Estos sujetos-ciudadanos que sobrevivieron los horrores de la colonización aprendieron a caminar al filo de la navaja entre lo que es y lo que podría ser, entre una conciencia puramente significante y una que solo imagina,

que podrían desarrollar, si sobrevivieran, incluyen la capacidad de navegar conscientemente en los modos de la conciencia dominante, aprendiendo a interrumpir el "torniquete" que revela alternadamente la historia, oponiéndose a las formas de mascarada dominantes que esta puede adoptar, "centrándose en cada una por separado", aplicando un "método formal de lectura", cínica pero también sin cinismo, y no solo con la esperanza de sobrevivir, sino con el deseo de crear un mundo mejor. Estas habilidades, que conforman la metodología de la emancipación, son las mismas tecnologías que Hegel reconoció con tanta seguridad en su descripción de los conocimientos que están disponibles para el esclavo pero no para el amo, cuando escribió que en la conciencia del esclavo están desvinculados la naturaleza y Dios de cualquier imagen propuesta como ley. Para los sujetos-ciudadanos marginados del siglo XXI es importante reconocer y reclamar los procedimientos de la semiología de Barthes, académicamente teorizados y designados, y el método concomitante de deconstrucción ideológica, la "mitología", por lo que estas dos tecnologías de resistencia reconocibles han sido fundamentales para la operación de la metodología de la emancipación. Ahora, en la globalización posmoderna, dichas tecnologías son parte de una metodología necesaria de la emancipación.

El error de Barthes fue creer que las visiones, percepciones y actividades de las personas oprimidas se hallaban en otro lugar completamente distinto, en un terreno fuera de los modos de percepción "cínicos", "mitológico-semióticos" o "dominantes".[24]

como manera de sobrevivir, *navegando conscientemente* las formas occidentales de la conciencia dominante, y llegando hasta el propio ser del significado mismo.

[24] El tercer modo "dominante" para percibir y descifrar que ofreció Barthes en 1957 representa la conciencia del colonizador blanco "burgués". Este modo "dominante" de conciencia produce una identidad que reside en una visión de la realidad formada por conceptos-significados naturalizados, una realidad cohesiva y aparentemente anclada, asida, en la cual puede creerse. Sin embargo, la ciudadanía foránea del "mitólogo" de Barthes surge en un campo en el que todos los objetos y seres son un "significante", todas las formas se escudriñan, leen e interpretan, y se entiende que todas las acciones desatan un tumulto mayor de significantes, todos los cuales se entienden como piezas del cuerpo-del-poder. Pero Barthes no puede reconocer que los actores sociales subyugados, quienes dentro de la regla dominante se definen como "dementes", "poseídos", "parecidos a animales", obligados a vivir en este mundo de significantes que se multiplican, también han desarrollado tecnologías de sobrevivencia compenetradas con las técnicas de su "mitolo-

Su idea (parcialmente correcta) era que las personas oprimidas no *teorizan* lo que ven, como lo harían el cínico, el semiólogo o el consumidor dominante, sino que *actúan*.[25] Sin embargo, como veremos, la versión de Barthes del "habla de las personas oprimidas" se vuelve unilateral y monótona en la claridad de su función; su análisis reduce y después eleva esta habla al terreno de lo "real", que extrañamente lo coloca fuera de todos los métodos y formas de conciencia culturalmente infiltrados que se han esbozado hasta este momento. Aunque Barthes reconoce la dinámica de la colonización-por-raza y, de hecho, llega a sustituir conceptualmente al "proletario" por los "colonizados", en su análisis de las condiciones culturales contemporáneas, de alguna manera sigue siendo incapaz de entender por completo las implicaciones de la misma sustitución que sugiere para la coalición, que uniría su propia metodología con la metodología de la emancipación. Sin embargo, la formación de la propia aporía de Barthes nos permite identificar y examinar otra tecnología importante de esta metodología compartida de la emancipación.[26]

gía-semiótica". En su estudio de los cuerpos y las mentes de las poblaciones de color bajo el dominio colonial, Fanon había reconocido que para el sujeto-ciudadano las significaciones dominantes son, desafortunadamente, demasiado diferenciables como una combinación de alguna forma (ST) con un significado impuesto (SD), y la deformación que uno impone sobre el otro se entiende con suma claridad. Si Barthes hubiese preguntado cuáles eran las técnicas y tecnologías de resistencia que guiaban la oposición entre los grupos oprimidos, habría permitido que su propia teoría fuera una praxis de coalición para permitir el avance del movimiento social opositor, como él había esperado; pero no formuló esta pregunta y no pudo hacer estas asociaciones. De hecho, la economía de la teoría dominante en la academia prácticamente imposibilita esas coaliciones y responsabilidades, *a menos que se luche por ellas de manera colectiva.*

[25] Cuando las personas oprimidas no *teorizan* lo que ven, como hacen el cínico, el semiólogo, el consumista dominante, cuando simplemente "actuamos", quedamos separados de la práctica de la "mitología-semiótica" de una manera básica. Este es el problema central acerca de lo que Barthes entiende que le ocurre a la conciencia cuando está bajo opresión. En el resto de este capítulo se describe la manera en que él entendía el habla de las personas oprimidas, el habla revolucionaria y las últimas tres tecnologías de la metodología de la emancipación, para mostrar cómo su concepción del "habla del oprimido" es solo un elemento de lo que he descrito como la metodología de la emancipación.

[26] Cabe insistir en las competencias, las co-construcciones y la simultaneidad no isomórficas que existen entre las categorías de "el proletario" y "los colonizados". De hecho, cuando los pensadores y activistas dejen de *reemplazar* una posición de opresión con otra ("proletariado", "gente colonizada", "mujer", "gente oprimida") y empiecen a

## La transformación del habla de las personas oprimidas en el lenguaje de la revolución: siete maneras de contrarrestar la ideología

Pienso que resultará útil explorar la definición y el uso que hace Barthes de la categoría de "personas oprimidas". En su perspectiva de mediados del siglo XX, quienes ocupaban esta categoría eran las personas pobres de la clase trabajadora, el proletario o cualquier sujeto-ciudadano que funcionara como trabajador (o esclavo) para conservar el orden dominante. Sostiene que, no obstante, tal tipo de opresión proporciona a esos grupos de personas una forma extraña de lenguaje emancipatorio, pues la comunicación entre los trabajadores se da en lo que él identifica como el "grado cero" del lenguaje (225). En este grado, el lenguaje solo se vuelve naturaleza en el momento mismo en que el trabajador habla para transformar la naturaleza. Este tipo de habla transformadora se emancipa así de la ideología (231). De esta manera el "habla de las personas oprimidas" no participa ni se convierte en un metalenguaje de segundo nivel (la ideología) de la misma manera en que lo hace el habla de las clases dominantes.

Esto es así porque, en el ejemplo de Barthes, la conciencia de un trabajador que debe talar un árbol es "operativa"; es decir, el trabajador está "vinculado transitivamente" con su objeto: entre la persona que tala y el árbol no hay nada sino acción. Esta transitividad, la *conexión del lenguaje con el objeto a través del trabajo,* es lo que crea el "habla de las personas oprimidas" rotunda y específicamente política, *des*-ideologizada y emancipatoria, según Barthes. Si, por otra parte, alguien quiere hablar de un árbol *sin ser un leñador* que pretenda talarlo (241), continúa, entonces esa persona queda relegada al terreno de la ideología y apartada de lo que es real. Acerca de esta segunda conciencia atrapada en la ideología, dice que:

> Ya no puedo "hablar el árbol", solo puedo hablar *de* él, *sobre* él. Mi lenguaje deja de ser el instrumento de un árbol actuado, ahora el árbol-cantado

reconocer su complicada *simultaneidad* y heterogeneidad, la teoría de la conciencia y el movimiento social opositores y diferenciales serán mucho más aplicables y posibilitadores.

> se convierte en instrumento de mi lenguaje; solo tengo con el árbol una relación intransitiva; el árbol no es más el sentido de lo real como acto humano, es una *imagen en disponibilidad* (242).

Esta es precisamente la manera en que funcionan las formas de conciencia "cínica", "dominante" o "diferencial", a través de una especie de poética inversa que *aleja* la conciencia del referente en vez de acercarla y que, en el caso particular de la conciencia dominante, borra la relación entre el acto y la realidad material. Barthes dice sobre el leñador, uno de sus "oprimidos" trabajadores, que el árbol no es una "imagen en disponiblidad", simplemente es trabajo-como-acto: el lenguaje pasa por alto la imagen y se vincula transitivamente con su objeto. El habla de las personas oprimidas que presenta Barthes produce así un lenguaje íntimamente unido con el referente. Es indudable que tal habla no se separa del trabajo o del objeto que se debe realizar para asegurar la sobrevivencia: funciona más como un acto material en sí mismo, inextricablemente unido con el mundo material; y aquí debo anotar que este lenguaje no es completamente "lingüístico".

Según Barthes, este lenguaje, el "habla de las personas oprimidas", se da en el "grado cero" de la expresión, y de esa manera se lo excluye de las circunstancias ideológicas y de abundancia de la gente rica. Las personas oprimidas "dicen la verdad" de manera tan homólogamente inocente como consumen ideología las clases legitimadas y dominantes de Barthes: los dos movimientos son paralelos en la medida en que ubicar a las personas oprimidas en lo real, afuera de la conciencia analítica, es lo mismo que colocar al lector-de-mitos dominante en lo real-falso de la ideología completa. (En el drama semiológico, el "cínico" y el "mitólogo" como deconstructores son quienes desempeñan los roles con más capacidad de conciencia y de acción.) La ingenuidad de las personas oprimidas en relación con su capacidad para intercambiar formas ideológicas dominantes se da porque, dice Barthes, las personas oprimidas "no pueden desechar el sentido real de las cosas, darles el lujo de una forma vacía, abierta a la inocencia de una naturaleza falsa". O, si se dice una mentira, su engaño avanza "señalando su máscara"; su disfraz es una mascarada obvia que porta para sobrevivir. Barthes escribe que:

> El oprimido no es nada, en él solo se encuentra un habla, la de su emancipación; el opresor es todo, su palabra es rica, multiforme, suelta, dispone de todos los grados posibles de dignidad a su disposición: tiene la exclusividad del metalenguaje. El oprimido hace el mundo, solo tiene un lenguaje activo, transitivo (político); el opresor lo conserva; su habla es plenaria, intransitiva, gestual, teatral [...] (245).

¿Acaso el método de mitología-semiótica que propone el mismo Barthes produce una forma "intermedia" de conciencia, un lenguaje parecido al de las personas oprimidas, que es activo y político, pero también capaz de participar en los lenguajes de la ideología y a través de ellos? No necesariamente, lamenta Barthes, pues la mitología-semiótica no es transitiva ni política en el sentido del habla de las personas oprimidas; tampoco, como veremos, fomenta la conexión de quien analiza con el mundo social. Entonces, ¿es posible que el habla transitiva de las personas oprimidas que propone Barthes también incluya frases para hablar en y a través de la ideología, donde si las imágenes no están "a-disponibilidad", al menos se puede disponer de ellas? Otra vez, desafortunadamente según él, la respuesta es no. Su propia propuesta no ve más que esto: una oposición binaria de dos términos con la *ilusión* de libertad en la ideología dominante por un lado, *versus* la *realidad* de la libertad en el grado cero del lenguaje (bajo opresión) por el otro, con el mitólogo, heroico y solitario, armado con la semiología, que inventa los términos entre una cosa y otra conforme se avanza.

Barthes es claro en este punto: el lenguaje de las clases dominantes *es ideología* y está *despolitizado,* y aquí el "des" es un prefijo activo que se refiere a una actividad complicada de la conciencia que sustenta el funcionamiento del mundo social, que fija sus formas de jerarquía y poder mientras deshace sus conexiones con la historia. Se debe entender que este lenguaje pretende "eternizar" las jerarquías del orden dominante. Por otra parte, escribe Barthes, el lenguaje de las personas oprimidas persigue el objetivo de "transformar" todo lo que dice (245). La transformación del ser que se realiza a través del habla de las personas oprimidas es inútil en el terreno de la ideología en todos los casos, salvo una excepción: el disruptivo "lenguaje verdaderamente revolucionario" (242).

Sabemos que, según la fórmula de Barthes, siempre que los humanos son oprimidos y actúan como "productores", trabajadores o esclavos del orden dominante o, mejor dicho, cada vez que hablamos de *transformar la realidad* y ya no la conservamos como una imagen, cada vez que el lenguaje se vincula con la creación de las cosas y ya no las naturaliza, la ideología se vuelve imposible. Barthes sostiene que un *lenguaje revolucionario puro* no se puede ideologizar, de ahí que, si la revolución se define como "un acto catártico destinado a revelar la carga política del mundo, la revolución *hace* el mundo" (242) de manera homóloga a la forma en que el habla de las personas dominadas es un acto que "hace el mundo". Mientras las clases dominantes esconden las estructuras que aseguran su dominación (incluso de ellas mismas), produciendo así ideología, Barthes afirma que el habla de las personas oprimidas "se anuncia abiertamente", como debe hacerlo el lenguaje revolucionario, con lo que se suprime la cegadora vida de la ideología (242). Barthes anhela pero no puede alcanzar este lenguaje revolucionario, pues está aliado con el "habla de las personas oprimidas" y, por ende, se encuentra fuera de las formas de habla "cínicas", "semiológicas" o "dominantes". Por consiguiente, el habla de las personas oprimidas solo podrá volverse enteramente lingüística si se la eleva para que se convierta en un "lenguaje revolucionario".

En resumen: hasta este momento he identificado seis maneras de contrarrestar los efectos de las formas-como-ideología dominantes. La primera es el "grado cero" del lenguaje propuesto por Barthes, es decir, la capacidad para hablar fuera de los términos de la ideología, como lo hace el leñador cuya habla se vincula transitivamente con su objeto en un proceso que Barthes identifica como el "habla de las personas oprimidas". La segunda es el lenguaje de "la revolución" que, como hemos visto, también es transitivo, en cuanto se vincula inmediatamente con la destrucción y la reconstrucción simultáneas del mundo; se habla para "transformar la realidad y ya no para conservarla como imagen". La tercera es el método de la mitología-semiótica, que funciona al leer los signos del poder para después deconstruirlos conscientemente mediante la interrupción "del torniquete de la forma y el

significado" que constituye la ideología dominante; de este modo libera una vez más la significación a su estado "arbitrario" y creativo. Las formas cuarta y quinta serían los "antilenguajes" del vocabulario de Barthes: el silencio como una forma de resistencia que se niega tajantemente a participar en la ideología, mientras que la "poesía contemporánea" desea estirarse hacia atrás a través del signo mismo para hallar el "significado de las cosas" más allá de su inscripción en el lenguaje. La poesía, según Barthes, anhela un estado "presemiológico" y llega a este lugar al "estirar" el vínculo entre el significante y el significado hasta que los sentidos se difuminan y "una suerte de cualidad trascendente" del objeto, "su sentido natural (y no humano)", empieza a brillar a través del velo del lenguaje humano (227).

Sin embargo, ninguno de estos lenguajes (o antilenguajes) potencialmente opositores, escribe Barthes, puede contrarrestar el peso de la significación ideológica dominante tan bien como puede hacerlo una última intervención, otro tipo de lenguaje o tecnología de resistencia; y aquí es donde se vuelve posible identificar una tecnología más de la metodología de la emancipación: la "metaideologización". Barthes afirma que este cuestionamiento a las formas culturales dominantes se da mejor, no al hablar *fuera* de los términos de estas formas, como en la versión que él mismo presenta del "habla de las personas oprimidas", ni al establecer de forma evidente términos nuevos relacionados con lo real, como en "el habla revolucionaria", sino mediante la *ideologización de la ideología* misma. Barthes insiste en que esto ocurre cuando el lenguaje revolucionario "acepta encubrirse, velar su nombre [...] deformarse en 'naturaleza'", lo cual es necesario para que su causa progrese (243). Esta estrategia revolucionaria, a la que Barthes llama "ex-nominación" (que, dice, "puede ser o no táctica"), contiene otro lenguaje de resistencia más que funciona dentro de la ideología y en contra de ella. Constituye otra tecnología de las personas oprimidas (o quizá debamos usar otro nombre específico, pues de hecho sí es una tecnología para la emancipación) que funciona al injertar un sistema ideológico de *tercer nivel* en un sistema de segundo nivel dominante, y al usar este proceso de resignificación como una táctica para cuestionar el orden del poder domi-

nante (véase la figura 6). Barthes explica que: "Realmente, la mejor arma contra" la ideología es a su vez ideologizarla y producir una ideología '*artificial*'". Como la ideología nos "roba" algo, ¿por qué no robarle algo a ella? "Lo único que se necesita es usarla como punto de partida para una tercera cadena semiológica, tomar su significación" como el primer término de una ideología de segundo nivel (229).[27] Esta producción consciente de otro nivel de significación basado parasitariamente en el nivel de la ideología dominante sirve ya sea para presentar la ideología dominante original como ingenua (y ya no natural) o para revelar, transformar o desempoderar su significación de alguna otra manera. En oposición a lo que dice Barthes, en la medida en que uno actúa desde un tercer sistema, nuevo y construido conscientemente, para transformar el segundo nivel del orden dominante, quien practica este tipo de tecnología de lo que hasta este momento he llamado la "metodología de la emancipación" participa en una actividad revolucionaria o emancipatoria que es como el "trabajo real" de las personas oprimidas de Barthes, pues la práctica de esta tecnología se vincula *transitivamente* con el orden de significado que pretendemos cambiar.

## La metodología de la emancipación: semiología, deconstrucción, metaideologización, movimiento diferencial II y tecnología ética: *democratics*

Las tres tecnologías emancipatorias capaces de restablecer la conciencia en la historia son *1)* la labor de la "semiología" para leer los signos del poder, concomitante con *2)* la "mitología", usada para *deconstruir* esos sistemas de signos, mientras *3)* crea niveles de significación nuevos y "más elevados" que se construyen e insertan en formas de ideología dominantes y más viejas, en un proceso radical que llamo "metaideologización". Esta manipulación de la conciencia

[27] Valga la aclaración: tanto en el original en francés como en la traducción al español, se habla de "mito": "un mito artificial", "un mythe artificiel". La autora utiliza "ideología". N. de la E.

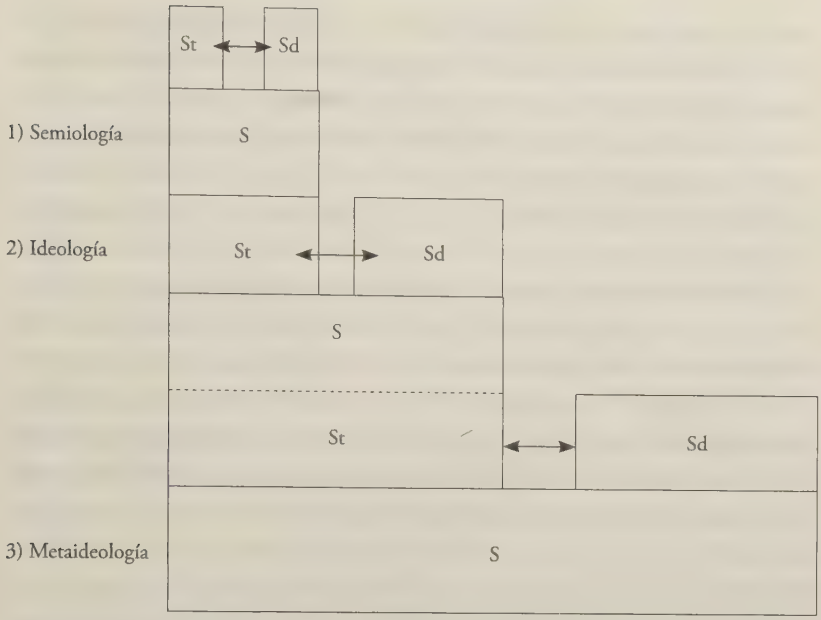


Figura 6. La metaideologización es una práctica liberatoria.

propia a través de zonas estratificadas de forma y sentido requiere el deseo y la capacidad de atravesar una capa de relación entre ST/SD/Signo con el afán de pasar a otra ideología fabricada conscientemente o "artificial" y regresar de nuevo; se trata de un movimiento que es *4)* diferencial. De hecho, es este movimiento diferencial lo que conforma la cuarta tecnología en resistencia de la metodología de la emancipación (este movimiento diferencial es, como mostré en el ejemplo de la liberación de las mujeres, lo que permite que la conciencia cuestione sus propios perímetros desde el interior de la ideología). En el punto en el que se unen las tecnologías de la "semiología" y la "deconstrucción" con la "metaideologización", la tecnología diferencial de la metodología de la emancipación se vuelve inevitable; a través del movimiento diferencial es posible la tercera tecnología, la metaideologización o intervención política, en la medida en que esta depende de lo que he llamado "flexibilidad": de percepción, conciencia, identidad y tácticas relacionadas con el poder. La metaideologización es la tercera tecnología de oposición que se mueve en, a través de, y posterior-

mente fuera de la ideología dominante. Es la estrategia en la que el método de mitología-semiótica de Barthes se relaciona de manera evidente con la metodología de la emancipación, conforme sus tecnologías se dirigen, diferenciadamente, hacia la sobrevivencia de las personas.[28]

Ahora ya puedo proponer que las dos tecnologías, la metaideologización y el movimiento diferencial, son de naturaleza transitoria (a la manera "revolucionaria" que Barthes admiraba, pero no logró distinguir en su propia mitología/semiología): quienes las practican adoptan cualquier posición solo en la medida en que esperan en última instancia transformar tanto la posición que ocupan como la realidad sobre la que esta actúa. El proceso de metaideologización que se realiza de modo diferencial no necesariamente funciona mejor en los casos en los que hay revolución, sino más bien donde hay una actividad que busca relaciones igualitarias. Ambas tecnologías son, según Barthes, idóneas para "encubrirse, para velar" sus nombres, para "producir un metalenguaje inocente" y distorsionarse para transformarse en una "naturaleza" falsa que, entendida a través de la fuerza que guía la metodología de la emancipación, siempre es táctica (243). Sin embargo, se adopta este tipo de "ex-nominación revolucionaria" —que se organiza conscientemente como una actividad política opositora— para producir el movimiento revolucionario, la repolitización del lenguaje, es decir, la reconexión del lenguaje con la acción. Estas tecnologías, en la medida en que surgen de todo tipo de opresión —al igual que "el habla de las personas oprimidas" de Barthes cuando intenta hablar *en* ideología—, siempre se inclinan a producir lo que él llama ideologías "artificiales". Pero, a diferencia del habla de las personas oprimidas que plantea Barthes, esta ideologización artificial no se logra ingenuamente.

[28] En este punto podemos cuestionar la noción de Barthes de "el habla de las personas oprimidas" (su ejemplo del "grado cero del lenguaje"), podemos rechazar la idealización de un habla fuera del lenguaje que es por entero acción (aunque esta forma de habla sí existe, no le pertenece solo a "las personas oprimidas") para entonces plantear que el habla de "las personas oprimidas" es por entero semiológica. En este capítulo se ha sostenido que tal "habla" también puede entenderse como algo integrado por las tácticas, las estrategias y las tecnologías que he identificado como "la metodología de la emancipación" y que estoy rastreando en la obra de Barthes.

No cabe duda de que la metodología de la emancipación y sus tecnologías de resistencia se reorganizan constantemente para redistribuir de manera consciente la ideología y reapropiársela, y al hacerlo sirven para que los lenguajes de la emancipación sean más sutiles, ricos, múltiples y flexibles, con "todos los grados posibles de dignidad" a su disposición. Esta reapropiación de la ideología insiste en la capacidad de la conciencia para metaideologizar, para moverse dentro, a través de y fuera de la ideología dominante mediante la tecnología del movimiento diferencial. Dentro de la metodología de la emancipación, la tecnología de la conciencia ("diferencial", de improvisación y flexible) permite que las tecnologías de "lectura semiótica", "deconstrucción" y "metaideologización" se presenten como fuerzas y poderes de redistribución y de cambio de límites.[29] Pero estas cuatro tecnologías se unen con una quinta

[29] Las personas marginadas no propusieron el movimiento diferencial como un fin en y por sí mismo; como vimos en el ejemplo del feminismo estadounidense tercermundista, las personas de color también están profundamente comprometidas con perspectivas ideológicas muy *específicas,* desde las cuales actúan en nombre de la liberación. Fanon proporciona ejemplos de que la imposición colonial puede hacer añicos una noción del ser; si bien la denigración cultural y fisiológica puede destrozar la identidad y convertirla en formas psíquicas patológicas, esas denigraciones también pueden imponer la producción de otras habilidades de sobrevivencia. La conciencia diferencial en oposición depende de aquello a lo que Henry Louis Gates Jr. denomina "signifyin'" y que Anzaldúa llama "la facultad"; ambos términos se refieren a la habilidad de leer el poder en los signos y al deslizamiento de la identidad/ideología a una posición que muy probablemente asegure la sobrevivencia, una táctica metaideologizadora de oposición que Gayatri Spivak llama "esencialismo estratégico". Cuando el movimiento diferencial se incorpora a la metodología de la emancipación se convierte en una tecnología política aplicada que trabaja sobre otras posibilidades ideológicas como materiales que están a la mano para resistirse conscientemente a las estructuras autoritarias del orden y el poder.
La conciencia diferencial es la base que hace posibles las deconstrucciones ideológicas, sea en forma de semiología, de mitología o de ex-nominación revolucionaria. Lo que recientemente se ha conocido como "formas posmodernas", que funcionan para liberar las subjetividades aisladas y solitarias de un Fredric Jameson o de un Roland Barthes y convertirlas en una especie de goce "esquizofrénico" del juego perceptivo, es decir, una libertad de las clasificaciones culturales (una "libertad" impuesta a los ciudadanos subyugados), también representa para los sujetos anteriormente colocados en el centro una liberación de la sujeción del ser a la ley del orden social. Las contribuciones teóricas de ciertos académicos de los estudios críticos y culturales se pueden volver extrañamente despolitizadas en su desarrollo e intercambio dentro de la academia occidental. Estos trabajos se repolitizan cuando se los recontextualiza y entiende como síntomas de una nueva situación poscolonial/transnacional. Dichos estudios, parte de un movimiento mundial hacia la decolonización, hacia una condición posimperial, proporcionan ciertas bases para la emancipación de la conciencia, cuando se reconoce que contienen tecnologías identifica-

que las guía y que es *5)* un código ideológico *ético* comprometido con la justicia social según las redistribuciones igualitarias del poder, a través de diferencias codificadas como las distinciones de raza, género, sexo, nación, cultura o clase. Trátese de que el esfuerzo sea asimilar sentidos *semióticamente,* transformar dichos significados mediante la *deconstrucción* o la *metaideologización,* o reformarlos como parte de un *imperativo* éticamente *democrático,* o de que, agrega Barthes, el esfuerzo sea poetizar, "retransformar el signo en sentido" para "llegar no al sentido de las palabras, sino al sentido mismo de las cosas" en su estado presemiológico (227); todos estos movimientos a través de la conciencia y del orden social dependen de la tecnología del *movimiento diferencial.*

Nuestro insistente reconocimiento del movimiento diferencial de la conciencia que exige la metaideologización como praxis, y que reclaman todas las tecnologías de la metodología de la emancipación, crea un tropo en la obra de Barthes, un giro que conduce a la laguna en la que la "semiología", la "deconstrucción", la "metaideologización", el "movimiento diferencial", "lo *democratics*" y, de hecho, todas las tecnologías que conforman la metodología de la emancipación, aparecen solo para desaparecer de la historia y se convierten en fuerzas teóricamente reprimidas que, no obstante, guiaron los movimientos sociales de las décadas de 1960, 1970 y 1980, como hemos constatado en su expresión dentro del movimiento estadounidense de mujeres de ese periodo. Son estas tecnologías las que llevaron al movimiento por sus diversas fases históricas (los modos liberal, revolucionario, supremacista, separatista y diferencial) y las que colocaron cada fase en relación con el poder. Los trabajos académicos de Barthes sobre las formas emancipatorias de la conciencia abandonaron la teoría y la historia del movimiento social cuando dejaron de reconocer sus vínculos con la metodología de la emancipación. Con ello se separó de los teóricos contemporáneos del movimiento social, desde las ciencias históricas a las sociales y desde los estudios étnicos hasta la teoría feminista, que participaban una y otra

bles como las que se usaban anteriormente para asegurar la sobrevivencia bajo condiciones propias del primer mundo en las comunidades subordinadas y colonizadas.

vez en un proceso de redescubrimiento y cambio de nombre de estas tecnologías de poderes opositores.

Las exploraciones académicas de Barthes atraviesan fronteras de disciplinas. Hemos visto cómo, al desobedecer las reglas de autoridad y poder que dividen el conocimiento en categorías académicamente separadas, el compromiso de Barthes con la realidad de la libertad y para todos los pueblos (en oposición a la ilusión de libertad en la ideología dominante) le permitió crear una teoría de la semiótica-como-arma para emancipar la conciencia, es decir, para decolonizar la imaginación. Pero el alcance de su sublevación de 1957 contra la autoridad dominante estaba limitado por su propio compromiso personal con esa misma autoridad. Los tres modos de percibir y decodificar la ideología dominante que plantea Barthes —los del "cínico", el "mitólogo" y el "que percibe" la ideología "desde una postura dominante", así como los de "las personas oprimidas"— son un esquema dentro del cual es posible pensar, y, no obstante, sigue sin pensarse, una forma de coalición de la conciencia entre sujetos-ciudadanos dominantes que están comprometidos con la distribución equitativa del poder, y quienes han ocupado el estatus de intrusos. El control que ejercía Barthes sobre los actos de nombrar y definir era el de un académico, mientras que su autoridad sobre el material surgía de su posición como renegado e intruso. Sin embargo, el alcance territorial del control de Barthes terminó en el punto en el que su teoría semiótica de resistencia debía haberse encontrado en coalición con las teorías de resistencia que han creado los pueblos oprimidos y colonizados. Barthes, que no pudo negociar ese salto, construyó en su lugar una noción de la semiótica, de la "mitología" y de la resistencia, en la que el practicante individual únicamente puede actuar solo, aislado y desesperado. Barthes, el transgresor de fronteras, no pudo reconocer estos nuevos tipos de guerreros, los transformadores de formas que eran sus aliados en la resistencia.[30] De manera

[30] No es poca cosa que los teóricos occidentales hayan abandonado la postura figural de estar *solo* o *sola*. La incapacidad de Barthes para reconocer teóricamente la conciencia de coalición que unía su propia teoría de la semiología y la metodología de la emancipación no surgió de una carencia personal o idiosincrática suya, en el ámbito de la madurez psicológica, por ejemplo. Su incapacidad para establecer tales conexiones se da más bien en cuanto a algunos problemas en la propia tecnología de la teoría y, sobre todo, proble-

irónica, fue justamente la jurisdicción de Barthes sobre la interpretación y aplicación de la semiología o la mitología al habla académica lo que limitó su capacidad para reconocer las posibilidades de esta conciencia de coalición. En vez de eso, se vio a sí mismo como el descubridor de un nuevo territorio que hasta ese momento estaba deshabitado.[31]

El hecho es que ya en 1957 la decolonización revelaba y producía simultáneamente estas técnicas de la conciencia opositora mediante las divisiones de nación, raza, etnicidad, sexo y género. La ironía que representa el trabajo de Barthes es que en él podemos ver que Occidente incorporará inconscientemente eso que procuraba anular: la metodología de la emancipación.[32] El encuentro entre el método académico de Barthes y la metodología de la emancipación, que fue posible gracias a su identificación de la mitología-semiología, es de un tipo muy especial: la conquista y la colonización intelectuales de una metodología de los pueblos subordinados. Barthes tiene razón al decir que la ideología desmonta y reutiliza las formas del ser, pero lo hace de la misma manera en que las sociedades dominantes han reutilizado a los conquistados.

En el primer capítulo analicé el argumento de Jameson en el sentido de que para crear un "nuevo mapa cognitivo" necesitamos nuevas tecnologías internas y psíquicas, así como externas y socia-

mas en las estructuras de la rendición de cuentas: a quién le hablamos y para quién y con quién escribimos, es decir, en el aparato material de la producción de teoría en un ámbito sociológico e institucional.

[31] Barthes no reconoce los métodos de alteridad. Sin embargo, impone su jurisdicción en su terreno, y en ese proceso se invisibilizan las tecnologías de alteridad, es decir, la metodología de la emancipación. Por eso, su descubrimiento y la articulación de la categoría de percepción y desciframiento "nueva" y libertadora, la mitología-semiótica, solo pertenecen a la praxis de su heroico mitólogo. Esta desafortunada estrategia teórica imposibilita imaginar o llevar a cabo la articulación de una conciencia de coalición en la lucha social. Así, Barthes participa en un movimiento doble. Sus terminologías se apropian de las de las personas oprimidas para uso de las clases académicas, mientras que su esquema borra por completo la categoría de las personas "oprimidas" del ámbito de la producción teórica. Desafortunadamente, la conclusión del ensayo de Barthes solo se refiere a su propio "exilio" y destierro de la realidad dominante.

[32] Este paso de la aniquilación a la incorporación se ha representado en películas contemporáneas de Hollywood, como *Corazón de trueno* (*Thunderheart*, 1992), que presenta a un hombre blanco que a lo largo de la narración se transforma en un hombre de color, un guerrero que lucha por los derechos de los aborígenes.

les capaces de ubicarnos dentro de las condiciones culturales globalizadoras posmodernas. En el capítulo 4 he rastreado las cinco tecnologías que son necesarias para esta nueva cartografía. En resumen: la primera tecnología es la percepción semiótica de los objetos-en-cultura como signos de poder que se incorporan, leen e interpretan. La segunda es el método para la decolonización del significado a través de su deconstrucción, lo que Barthes llama mitología. La tercera, la "metaideologización", como las dos anteriores, necesita el *movimiento diferencial* para existir, primero en el movimiento a través de la percepción que requiere la tecnología "interior" de la semiología, y después en el movimiento diferencial y "externo" de la identidad misma a través del orden social en el esfuerzo por realizar cambios. Este último movimiento a través del orden social requiere el uso de la metaideologización que, en tanto que depende de una realización diferencial de la conciencia, es la tecnología que une inevitablemente las exploraciones de Barthes con la metodología de la emancipación. Dentro del reconocimiento de la metaideologización como una tecnología, la poesía, el silencio y todas las otras tecnologías de resistencia se pueden ver como armas ideológicas. Cada una se reformatea como otras posibles técnicas de resistencia útiles en las condiciones culturales posmodernas en las que los ST se separan de los SD y se perturba la identidad estable, con lo que esta misma pasa a ser solo otro modo de respuesta táctica a la circulación de fuerzas y poderes. La formación y el uso de estas armas ideológicas dependen de la lectura semiótica y la deconstrucción del poder por medio de signos, usando la capacidad diferencial para rondar, cruzar, intersectar, cambiar, y para "andar como *low-rider*"[33] entre esos signos. Tales habilidades producen formaciones metaideológicas siempre nuevas, con el propósito no solo de sobrevivir, como en los usos anteriores de las personas oprimidas, sino de crear nuevos estándares políticos y éticos en nombre del cambio social democrático e igualitario: la

[33] *Low-riders* se llaman a sí mismas las personas chicanas que transforman sus coches haciéndolos más bajos. Andan juntos por las calles en dichos coches, retrazándolas, construyendo nuevos significados. Aquí, Sandoval se refiere a esta manera de moverse a través de los significados. N. de la E.

tecnología de lo *democratics*. Estas cinco tecnologías juntas conforman un aparato: la metodología de la emancipación, de la que depende, como he planteado, la modalidad opositora del método y de la teoría del movimiento social que llamo "diferencial".

La actividad de resistencia u opositora, sea efectiva o no, puede no estar vinculada con un objetivo ético o moral. La tecnología de lo *democratics* es una estrategia que guía, y que con un propósito determinado se interesa por cuestionar la institucionalización de la ideología dominante y las formas de desigualdad psicológica y social que ésta naturaliza. Dicha tecnología permite, impulsa y organiza la metodología de la emancipación: es un compromiso ético y moral para apoyar el uso de cualquiera de sus tecnologías, con el objetivo de igualar el poder entre los seres humanos. Aunque Barthes no teoriza este último propósito (y tecnología), sí lo lleva a cabo íntegramente, sobre todo en su autocrítica lectura de las formas occidentales de la conciencia colonizadora, europea y blanca, cuestión que exploraremos en el siguiente capítulo.

# 5. La retórica de la supremacía revelada por la tecnología ética: *democratics*

> Para una economía de beneficio que necesita a los intrusos como excedentes, es una necesidad imperiosa el rechazo institucionalizado de la diferencia. Todos formamos parte de esa economía, de ahí que nos hayan programado para reaccionar con temor y odio ante las diferencias que hay entre nosotros y a manejar tales desigualdades eligiendo una de tres opciones: ignorarla, y si eso no es posible, copiarla si consideramos que es dominante, o destruirla si pensamos que es subordinada. Pero no tenemos patrones para relacionarnos como iguales pese a nuestras diferencias humanas. En consecuencia, esas diferencias se han nombrado y usado equivocadamente en favor de la separación y la confusión.
>
> Audre Lorde

> Debemos luchar para "subir conforme escalamos" [...] Debemos escalar de tal manera que garanticemos que todas nuestras hermanas, independientemente de su clase social y, claro, todos nuestros hermanos, escalen con nosotras. Esta debe ser la dinámica esencial de nuestra búsqueda del poder.
>
> Angela Davis

La investigación del lenguaje de la supremacía constituye otra entrada a la metodología de la emancipación. En *Piel negra, máscaras blancas,*[1] Fanon fue implacable al esbozar las formas de conciencia

[1] Las citas de Fanon pertenecen a la traducción de Ángel Abad: *Piel negra, máscaras blancas,* Buenos Aires, Abraxas, 1973.

colonial que suelen fomentarse en las poblaciones de color que viven dentro del régimen supremacista blanco. Siete años después, Barthes igualó el esfuerzo de Fanon y nos dio una lista de las principales formas ideológicas que estructuran la conciencia de quienes integran las clases colonizadoras blancas y europeas. Con su explicación, Barthes intenta aclarar por qué "ciudadanos inocentes y con buenas intenciones" pueden llegar a adoptar el racismo de la clase dominante. Las respuestas que ofrecen se presentan como un inventario de las formas psicosociales en torno a las cuales se constituye la conciencia como "blanca", occidental, de clase media, pero sobre todo supremacista. Considero que el inventario de Barthes establece y constituye una *retórica de la supremacía* que está conformada por siete "figuras" o "posturas" para la instrumentación y dispersión de una conciencia humana legitimada. Cuando quienes adoptan estas posturas son sus practicantes, las experimentan como categorías del ser naturales, normales y neutras. De hecho, para cada pose de la conciencia, hay posibilidades y prohibiciones que rigen el pensamiento y la conducta típicos del "buen sujeto-ciudadano" capaz de funcionar bien dentro de los imperativos de la formación del estado nacionalista. El riesgo que implican para la conducta esta retórica y sus categorías es que fomentan el desarrollo del autoritarismo, la dominación y la supremacía, e incluso el fascismo, de sus practicantes. Al mismo tiempo, dicha retórica construye las formas aparentemente más inocuas de la vida cotidiana y personal, de la subjetividad y de la ciudadanía misma.

Conforme al análisis de Barthes, la conciencia occidental se esparce en torno a siete posturas, figuras, o principios que él nombra atendiendo a los procesos de política e identidad que fomentan. Son "la vacuna", "la privación de historia", "la identificación" (el "exotismo" es un subconjunto de la identificación), "la tautología", "el ninismo", "la cuantificación de la cualidad" y "la verificación". Estas categorías conforman figuras retóricas, es decir, constituyen un "conjunto de figuras fijas, ordenadas, insistentes" alrededor de las cuales se ordenan los significantes-ideológicos (STs) para producir la "realidad" (247). Los sujetos-ciudadanos individuales se relacionan de distintas maneras con estas figuras retóricas, porque estas son formas y "cada uno puede llenar" una forma específica de acuerdo con sus

inflexiones particulares de clase, género, sexo, raza y nación. Sin embargo, lo que debemos ver por encima de cualquier variación de contenido es que estas siete formas producen una estructura, una retórica para el ser que ordena y regula la conciencia y el espacio social occidentales. Esta retórica anima las grandes perversiones ideológicas, sobre todo las que invitan a los sujetos-ciudadanos a consumir la ideología sin cuestionamientos y a reproducir inocentemente las formas supremacistas y "despolitizadas" del habla, la conciencia, la moral, los valores, las leyes, la vida familiar y las relaciones personales.

Barthes empleó las tecnologías que esbocé en el capítulo anterior para descifrar y deconstruir ciertos objetos de la cultura occidental. Afirmó que la metodología semiótica le permitió identificar las siete figuras que mencionaremos como las posturas categóricas dentro de las que se acomodaban las clases medias y blancas de la década de 1950 para planear, ordenar, mantener y revitalizar una vida significativa en la cultura. Sin embargo, y para horror de Barthes, lo que se incorpora y naturaliza como lo real, como la historia misma en este ordenamiento es un "sueño": el sueño del mundo euroestadounidense contemporáneo. Lo más sorprendente de las figuras de Barthes es que incorporan una conciencia capaz de la supremacía sin importar de qué base surge tal supremacía: la raza, el género, la cultura, la clase, el sexo, la nación o una combinación de estas. El descubrimiento que hace Barthes de estas siete posturas no es poca cosa, de ahí que más adelante se hayan formulado persistentemente algunas preguntas: ¿por qué ha sido omitida esta parte de la obra de Barthes por los críticos culturales contemporáneos que también se ocupan de descubrir esas "posturas"? ¿Por qué las contribuciones fundamentales de Barthes a la resistencia anticolonial y a una teoría poscolonial relativamente contemporánea y utópica, y sobre todo su aportación sobre la retórica de la conciencia blanca, han sido omitidas en la teoría literaria, crítica y cultural contemporánea, incluso por académicos también interesados en identificar esas "posturas" de la conciencia? Con el siguiente análisis se pretende responder a estas preguntas.[2]

[2] ¿Cómo pueden los teóricos literarios, críticos y culturales de lo blanco usar, ampliar y aprender de lo que plantearon Barthes, Fanon y de las lecciones de su yuxtaposición?

## Las figuras retóricas

En la retórica que presento a continuación es fácil reconocer cada "figura" o postura de la conciencia; aparece en todas las poblaciones. Lo que asocia esta retórica con lo real es la diferencia. Sin embargo, paradójicamente, una vez que cada figura se incorpora, se convierte en una máquina, en un sustituto de lo real que sirve para borrar la diferencia. Incluso al inicio del siglo XXI se recurre a las siguientes figuras para tentar, habitar y moldear no solo al sujeto-ciudadano más obediente y meritorio, sino también al agente más rebelde del cambio social.

### *La vacuna*

La primera figura de esta retórica del ser es fundamental para conservar la identidad dominante. Por medio de la figura que Barthes llama vacuna, la conciencia se rodea, limita y protege contra la invasión de la diferencia. La vacuna funciona homeopáticamente con inyecciones cautelosas (solo en dosis modestas) de disimilitud (el enfoque de la acción afirmativa). El resultado es que al incorporar una porción pequeña y ordenada de diferencia, el buen sujeto-ciudadano no tiene que aceptar su profundidad o enormidad y, por lo tanto, puede permanecer como está. Por eso los sujetos-ciudadanos de clase media a menudo muestran una admirable tolerancia a la diferencia. Pero, como observa Barthes, esa "tolerancia" solo es un medio para controlar su impacto final, pues a través de la figura de

¿Los académicos han hecho de Barthes algo genérico, lo han tomado solo como un crítico de la condición "humana" (también conocida como lo-dominante-no-marcado-que-se-hace-pasar-por-universal) en su impulso por significar, a la vez que han ignorado sus contribuciones sustanciales para deshacer las formas de conciencia supremacistas, "blancas", de clase media y coloniales? ¿Al mismo tiempo hemos marginado a Fanon al leerlo solo como un crítico del estatus de sujeto de los colonizados y oprimidos, y no lo consideramos como un crítico de la formación del sujeto dominante? ¿Son estas tendencias síntomas de un *apartheid* de los campos teóricos que hace que en la academia los conocimientos sigan desarrollando versiones separadas de la metodología de la emancipación con distintas terminologías, mientras buscan un método de transdisciplinariedad que funcione?

la vacuna se puede reconocer, asimilar, controlar y domesticar la diferencia. La vacuna es una forma de conciencia que mantiene a sus practicantes a salvo y, no obstante, motivados, pues la diferencia se trata como una sustancia controlada. Se puede disfrutar en pequeñas dosis, pero siempre en condiciones de moderación y restricción.

Pero la vacuna no solo es capaz de inmunizar la conciencia individual, advierte Barthes. Su fuerza se extiende para también inmunizar "lo imaginario colectivo". Por ejemplo, la figura que inocula puede alentar el reconocimiento general del "mal accidental de una institución de clase", pero solo para que pueda ocultarse "su mal principal", el de la misma jerarquía de clases (247). Por ende, esta figura, postura o hábito de conciencia protege no solo la psique, sino también la cultura de cualquier diferencia amenazante que podría causar la "subversión generalizada" de lo que es. La vacuna funciona como algo preventivo que amortigua de manera segura la conciencia; proporciona una precaución sanitaria en contra de la contaminación de lo mismo por la diferencia.

### *La privación de historia*

La segunda figura de esta retórica funciona al distanciar a todos los objetos que hay en la cultura de la historia material que los ha convertido en lo que son; es un alejamiento que despoja la conciencia (occidental) de cualquier responsabilidad por lo que ha sido y será. Para el buen sujeto-ciudadano, la tragedia es que este alejamiento también crea un tipo peculiar de pasividad en la conciencia. Esto se debe a que "la privación de historia" sirve a sus poblaciones como una especie de "criada ideal"; Barthes advierte que "prepara, trae, dispone, el amo llega y ella desaparece silenciosamente; solo hay que gozar sin preguntarse de dónde viene ese bello objeto". A él le preocupa lo que le ocurre a la conciencia blanca y colonizadora después de que acepta y se somete a esta labor de la ideología, a este alejamiento y privación de la historia, a este lujo que tiene un precio. Su respuesta es que esta retórica de la supremacía también coloniza la conciencia de quien coloniza.

Barthes dice que esta figura que nos despoja de historia es "afortunada"; nos proporciona una postura feliz pero ignorante. Su ejemplo es el de una guía turística diseñada para guiar al consumidor del primer mundo a través de países del tercer mundo, proporcionándole fotos de "primitivos" y gente exótica que prepara danzas, comida, atuendos y demás, tomadas aparentemente para el disfrute de la cámara. En estas fotos, las intrincadas y profundas diferencias (tanto en las trayectorias históricas como en las condiciones actuales) de los pueblos que se describen quedan disueltas tras su apariencia primordial como objetos festivos que Occidente consume como entretenimiento. Así, la privación de historia inocula la conciencia: proporciona un poco de tentadora diferencia, pero no demasiado; protege y controla la imaginación del colonizador en tanto espectador. Por ende, esta postura de la conciencia aleja alegremente a sus practicantes de la producción misma de historias pasadas y contemporáneas. Pero esta ignorancia también impide que los sujetos-ciudadanos reconozcan sus capacidades para intervenir en lo que siempre prevalece: la posibilidad de dirigir los destinos individuales y sociales. En vez de ello, dentro de los imperativos de esta figura todo lo que debe hacer el sujeto-ciudadano es percibir, alcanzar y "poseer" un objeto nuevo del cual ya se ha retirado "cualquier sucia huella de origen o de elección" (248). Esta "evaporación milagrosa" de la historia cubre el mundo con una magia agradable, dice Barthes, y por lo tanto es una de las figuras más determinantes en la retórica de la supremacía, cuando seduce, moldea y (neo)coloniza la mayor parte de las formas de conciencia de clase media.

### *La identificación*

Al adoptar esta tercera postura, que Barthes denomina identificación, la conciencia se produce a sí misma, se consuela y se identifica (o, como dice Fanon, se constituye a sí misma como "humana") mediante una operación de comparación y ponderación que trata de equiparar todas las diferencias con ella misma, la mejor, para hacer a un lado las diferencias por considerarlas poco importantes o

para asimilarlas. Esta figura produce una conciencia colonizadora incapaz de ver las diferencias reales en los otros, pues todo se reconoce solamente como el ser, pero bajo otras apariencias. Barthes advierte que los sitios en los que "lo otro se presenta a su vista", como los "espectáculos" o los "tribunales", se transforman mediante esta figura en espejos en los cuales el sujeto-ciudadano solo puede ver refractadas otras versiones de sí mismo, aunque distorsionadas. En caso de que el buen sujeto-ciudadano se encuentre involuntariamente frente a frente con lo que es sublime y aterradoramente otro, Barthes predice una de las siguientes cuatro reacciones: los sujetos-ciudadanos *1)* se ciegan, *2)* ignoran las diferencias, *3)* niegan al otro o *4)* transforman al otro en ellos mismos (248). En consecuencia, las posibilidades de confrontación se deshacen y se sabotean, mientras que las percepciones de la diferencia se reducen a la semejanza. En el mejor de los casos, dentro de los imperativos del orden cultural del primer mundo que habita Barthes, se reconoce al otro como una trampa engañosa, un señuelo que amenaza con emboscar con su duplicidad la noción del ser en la que el sujeto-ciudadano asegura sus propias formas de humanidad. Barthes advierte que desde el punto de vista que se vuelve dominante en cualquier cultura, aquello que es verdaderamente "otro" termina percibiéndose como "un escándalo que atenta" contra la esencia misma de nuestro ser cuando, en la postura retórica de la identificación, ese ser se ha vuelto supremacista en sus funciones.

Hay condiciones de emergencia en las que el otro no puede evitar aparecer en toda su sublime disimilitud, advierte Barthes. En esos casos, otra figura relacionada con la identificación puede consolar y salvar las formas dominantes de subjetividad del horror de enfrentar el abismo de la diferencia absoluta. La identificación se extiende a una figura confiable de emergencia conocida como "exotismo", en la que el otro, que ha sido convertido en algo exótico, se puede percibir como un puro "objeto" (sexual), un "espectáculo" o un "guiñol". Por consiguiente, la diferencia se relega con seguridad a los confines de la humanidad y ya no puede atentar contra "la propia seguridad" (249).

Las tres figuras de la retórica que he enlistado hasta este momento le permitirían al sujeto-ciudadano situarse e "identificarse"

como alguien que vive en el centro de todo lo mejor que hay hasta ahora. La "privación de historia" extrae la conciencia colonizadora de los imperativos de cualquier historia que podría decir las cosas de manera distinta, y el sujeto-ciudadano puede ser "vacunado" fácil, eficaz y agradablemente contra la incorporación de cualquier desemejanza que pudiese transformar y subvertir lo que es. La esperanza y la fe atraen a los conversos para habitar y vivir estas figuras, las cuales permiten la entrada a lo que para Barthes es la tierra prometida del primer mundo, un Camelot de la conciencia de la década de 1950.

### *La tautología*

La lista de Barthes sigue con la "tautología", un término para el recurso metafórico que define lo mismo por lo mismo. La tautología activa las tres figuras anteriores en la medida en que cada una funciona al definir lo dominante tautológicamente: lo que es otro solamente es él mismo, pero en otras formas. El razonamiento tautológico conduce a que los sujetos-ciudadanos crean que el conocimiento occidental puede entenderse y justificarse así: "La historia es historia", "La verdad es verdad" e incluso "Es así, porque es así". La tautología opera detrás de un emblema de autoridad, en el cual se esconde su racionalidad. La respuesta (tautológica) favorita para cualquiera que cuestiona la autoridad es: "porque sí, y punto; se acabó". Barthes piensa que esta figura de la supremacía funciona como un acto de magia. ¿Qué magia produce? Un "mundo muerto, un mundo inmóvil" (250). Esta figura redundante y superficial depende del poder mismo para tener influencia,[3] y lo usa para inmovilizar el significado y mantenerlo en su lugar, con lo que se protege y legitima lo que es. Cualquier sujeto-ciudadano en estado de crisis puede acudir a la tautología en busca de protección. Funciona como un recurso temporal. ¿Careces de voz?, ¿de poder?, ¿estás confundido o confundida?, ¿necesitas una respuesta

[3] Que nunca puede admitir; al final todo depende de la efectividad de la naturalización/ideología.

o explicación rápida de lo que es? Entonces refúgiate en la tautología, sugiere Barthes, del mismo modo en que uno se refugia en el miedo, la cólera o la tristeza.

## *El ninismo*

El ninismo es la postura que le permite al sujeto-ciudadano desarrollar una "neutralidad" u "objetividad" independiente en su conducta. El ninismo produce un modo de ser sin compromiso, distante, moderado y no extremista que se valora tanto en Occidente. Según los cálculos de Barthes, esta postura se ilustra con la frase "No quiero *ni* esto *ni* aquello" (250).[4] En este caso, se exhorta al sujeto-ciudadano a reducir la realidad a dos o más opuestos formales, y cada lado se libera de sus diferencias históricamente producidas. Esta actividad le brinda un "equilibrio terminal" al ser, que inmoviliza "los valores, la vida, el destino", escribe Barthes. Aunque se registran diferencias, se descartan o ignoran, de manera que el actor "racional" del ninismo ya no tiene que elegir entre realidades cargadas de poder que compiten entre ellas; solo tiene que suscribir lo que ya es (250). Elegir entre realidades que compiten significaría que se han juzgado las jerarquías que determinan lo que ya será intolerable, dice Barthes. Pero bajo la influencia del ninismo, el sujeto-ciudadano puede aparentar que adopta una posición moral "superior" al no establecer un compromiso con una dirección alternativa. Esta aparente neutralidad, esta "objetividad" y este buen juicio crean una inflexibilidad del ser que sustenta el orden de lo dominante más que el de algún otro orden moral o político.

[4] Como se refleja en la posición que rechaza las acciones afirmativas que dice: no queremos gente blanca ni gente de color, solo queremos lo "mejor", y en la controversia de finales de la década de 1990, en la que Ward Connerly, miembro de la junta de gobierno de la Universidad de California, manifestó su deseo de retirar las acciones afirmativas *versus* la posición en pro de las acciones afirmativas de grandes porcentajes de estudiantes, planta docente y personal administrativo. Algunas personas expertas de la Universidad de California, que insisten en adoptar una postura "independiente, objetiva y neutra", juzgan que ninguna de esas posiciones es "racional".

*La cuantificación de la cualidad*

El uso de la sexta figura en la retórica de la supremacía de Barthes implicaría la valoración de todas las imágenes —de la realidad misma— según la cantidad de efectos que producen. Entre más, mejor: más lágrimas, más emoción, más viajes, hiperexperiencias, productos acumulados, montones de dinero, colecciones reunidas, lugares para vivir, libros, conocimiento: nunca es suficiente. Se siente que los efectos más llamativos y de hiperacumulación se equiparan con la medida, el grado, la profundidad y la magnitud del significado de la vida. El afán por tener más se vincula con la búsqueda de una existencia superior, mejor y más noble. En estos esfuerzos para motivar la vida, la *bondad indescriptible de la cualidad* se reduce a la cantidad. Para Barthes, esta valoración de la cualidad a través de la cantidad de efectos que se producen es una dinámica psicológica y social que no se suele analizar bien en la universidad, pues "la cuantificación de la cualidad", la cualidad disfrazada de cantidad, economiza la inteligencia académica misma, y el conocimiento académico ha venido a "comprender la realidad con menos gasto" (250).[5]

*La verificación*

Esta última figura retórica sustenta todas las anteriores. Con "la verificación", se alienta al sujeto-ciudadano a hablar y saber con certeza, se le capacita para afirmar su propia realidad como si no hubiese otra. Barthes explica que este acto opera por medio de dos recursos centrales: el aforismo y la máxima. Estas formas conservadoras del habla presentan resistencia a una manera radical de

[5] Donna Haraway me hizo ver que esta figura retórica, la cuantificación de la cualidad, también es fundamental para las emociones de la globalización posmoderna: el sujeto inmerso en sensaciones, en estímulos, en lo hiperreal. Por consiguiente, la cuantificación de la calidad no es solo una postura figural y liberal, como en la formulación original de Barthes; es una figura del orden posmoderno del "nuevo mundo" en su modo neocolonial. Con este libro se pretende hacer de lo posmoderno algo decolonial y poscolonial.

hablar y saber con certeza: el proverbio, que, a diferencia de otras, permite que las personas expresen la verdad revolucionaria del conocimiento y el poder (251).

Lo que distingue al proverbio y le confiere esta posibilidad radical es que crea una participación activa y experimental entre su hablante y algún aspecto de la vida cotidiana. El proverbio, que representa su sentido al ser pronunciado, solo se completa transitivamente mediante el encuentro humano con el mundo. Barthes subraya que en la medida en que el proverbio expresa y exige la participación humana con el entorno, representa una forma del habla emancipatoria que se opone a las formas del habla ideológicamente circunscritas que producen las seis figuras que ya definí. El ejemplo del habla proverbial en acción que ofrece Barthes es la verificación "hace buen tiempo". Cuando la pronuncia un habitante del campo que se preocupa por los cultivos, no pretende dirigir la forma en que otras personas ven o sienten el clima; es más bien una "verificación tecnológica" que implica que los trabajadores del campo deben incluir el clima de hoy en su labor para poder labrar y cultivar sus cosechas con éxito y así criar el ganado. Este tipo de verificación tecnológica representa el lado innovador del proverbio que emite el habla como una acción (incompleta) cuyos resultados se esperan, pero aún se desconocen.

La actividad innovadora de una verificación tecnológica como esta difiere profundamente de la actividad que se produce mediante las otras maneras de saber y hablar con certeza: el aforismo y la máxima. El aforismo es el lenguaje que se reúne con el claro propósito de dividir y marcar las fronteras y horizontes del ser: es un acto del habla diseñado para que la realidad "se sostenga"; sin embargo, su esencia y su poder solo se expresan a cabalidad cuando se le extiende para que se convierta en un acto de habla transfigurado pero aliado con la llamada "máxima". Esta es el recurso del lenguaje que establece la mayor autoridad, en la medida en que sus significados parecen surgir de algún tipo fundamental de premisa religiosa o filosófica. Juntos, el aforismo y la máxima son herramientas comunicativas que sustentan la postura ideológica del hablante que "sabe de verdad". Los costos de esta forma de conocimiento y su poder son altos, pues la verificación

> ya no está dirigida hacia un mundo por hacerse; debe cubrir un mundo ya hecho, ocultar las huellas de esta producción bajo una evidencia eterna. Es una contraexplicación, el equivalente noble de la tautología, de ese *porque sí* imperativo que los padres, cuando no tienen respuestas, suspenden encima de la cabeza de sus hijos (251, 252).

La verificación es una forma de autoridad que se sustenta sobre la estructura del orden social dominante, pero su seguridad y conocimiento no son hablados, escuchados o vividos por sus usuarios como algo socialmente construido, sino como surgidos de la naturaleza de cómo son las cosas y cómo deben ser. Así, esta figura de conocimiento y poder crea una certeza particular del ser que sus practicantes consideran la única expresión honesta y directa de lo que es, del sentido común. El término *sentido común,* como se emplea aquí, se debe definir, anota Barthes, como "una verdad que se asienta en el orden arbitrario de quien la habla" (252). Es por esto que la verificación y sus recursos, el aforismo y la máxima, blandidos como si fueran los recipientes directos, inocentes e inocuos del sentido común, contienen toda la fuerza de la supremacía. Los poderes con esta forma impregnan y empoderan cada una de las otras seis figuras de ideología colonial que he esbozado hasta ahora: *la vacuna*, que incorpora algunas porciones de diferencia controladas y bastante pequeñas para afirmar con mayor fuerza las verdades esenciales; *la privación de historia y el ninismo*, que entretienen y consolidan el ser y la realidad social al pasar por alto historias ubicadas y específicas (la realidad ya está bien controlada); *la identificación*, a través de la cual todas las diferencias se pueden presentar solamente como unidades de una misma que varían o se desvían; *la tautología*, en la que todo el conocimiento necesario para vivir circula a través de algún poder centralizador y autoritario, y *la cuantificación de la cualidad*, en la que las diferencias se cuentan, suman, catalogan y despliegan jerárquicamente para mostrar la profundidad y calidad de la existencia tal como es de antemano.

En conjunto, estas siete figuras juntas conforman los postulados que en 1957 Barthes planteaba para una retórica que cataloga las posturas para habitar la conciencia blanca en su modalidad colonizadora. Tal retórica circula de modos inocuos y no obstante supremacistas. Barthes advertía que esta retórica de la supremacía

establece una naturaleza falsa como si fuera real y prohíbe a los humanos "inventarse" (252). Consideraba que esta prohibición es central para los daños que acarrea la formación ideológica occidental y para cualquier proyecto colonial, racista e imperialista, pues la retórica de la supremacía no

> se da tregua en la tarea de ocultar la construcción perpetua del mundo, no cesa en su afán de fijarlo como objeto de posesión infinita, de inventariar su haber, de embalsamarlo, de inyectar en lo real alguna esencia purificante que detenga su transformación, su huida hacia otras formas de existencia (252).

Las siete figuras de esta retórica de la supremacía inmovilizan al mundo al promover y construir una conciencia y una cultura que ansían "una economía universal" que pueda fijar "de una vez para siempre la jerarquía de las posesiones", del yoísmo, de la pasión, del ser (252). Este orden se computa hasta que la moral dominante se convierte en "una operación de balanza". Todas las formas y esencias socialmente construidas son "colocadas en balanzas" y el sujeto-ciudadano colonizador, de clase media y exitoso se vuelve, en su ilusión de poder, "el brazo inmóvil". El cómputo final de la retórica supremacista inmoviliza al mundo, pues los procesos que esencializan y sopesan también inhabilitan la diferencia y lo desconocido... para que después de todo, lo dominante llegue a lo mismo.

La obra anterior de Fanon se escribió para señalar "las diferentes posiciones que adopta el negro ante la civilización blanca", mientras que el propio estudio de Barthes de la psicología colonial, y su efecto sobre la conciencia dominante, revela las aterradoras repercusiones del racismo y el colonialismo en las mismas personas que los perpetran. De hecho, las formas retóricas de la conciencia-en-ideología de Barthes conforman un desenmascaramiento de las formas de conciencia que se producen mediante las exigencias de un orden cultural, político y económico específico, y se fusionan y convierten en lo que puede considerarse la psicopatología de la cultura occidental. Estas posibilidades de identidad conllevan placeres y comodidades, y es por ello que se las emplea aunque sean intercambios supremacistas de poder. Además, como bien sabía Barthes, al socavar la constitución de esta retórica también se cuestiona cualquier esperanza final de un yo entero e integrado

capaz de repeler los efectos contaminantes de ciertas diferencias, como el color, la raza, el género, el sexo o la nación. La expectativa de autores como Fanon y Barthes era que pudiera surgir un tipo de sociedad distinto que fuera capaz de dividir e imaginar la conciencia de manera diferente a como puede hacerlo esta retórica, y, por ende, de hacer posible el surgimiento de nuevos sujetos políticos y colectivos.

En *Mitologías,* Barthes da a conocer uno de los primeros intentos de criticar y esbozar las formas de conciencia "blancas" por parte de un integrante de la clase colonizadora como respuesta a los procesos decolonizadores que estaban ocurriendo en el momento en que escribía. La suya fue la primera crítica de la conciencia blanca que surgió de los imperativos de lo que se estaba convirtiendo aceleradamente en una historia postimperio.[6] En este sentido, las primeras obras de Barthes pueden verse como equivalentes del trabajo sobre "la conciencia blanca" realizado cuarenta años después en las poderosísimas obras que surgieron de las relaciones volátiles entre los feminismos de mujeres estadounidenses blancas y de color en las décadas de 1960, 1970 y 1980 por pensadoras como Ruth Frankenberg, Vron Ware, Bernice Johnson Reagon, bell hooks y Cherríe Moraga (Frankenberg 1997; Johnson Reagon 1983: 356-359; hooks 1992b: 165-179; Ware 1992a; Moraga 1983.) Pero otras y otros académicos de la cultura también están realizando investigaciones de formas de conciencia "blancas" en disciplinas que van desde la biología, la antropología y la sociología hasta los estudios étnicos, los estudios culturales y el posmodernismo. Pensadoras y pensadores de

[6] Claro, algunos pensadores occidentales como Hegel (1770-1831), Marx (1818-1883), Nietzsche (1844-1900), Saussure (1857-1913) y Freud (1856-1939) consideraron la conciencia en sus formas supremacistas. La claridad de su visión surgió de su capacidad para comparar las formas occidentales del ser con las que aparecieron de manera insistente como "otras" durante la expansión imperialista de Occidente, pero ninguno de estos pensadores recurrió explícitamente a las técnicas de sobrevivencia de las clases oprimidas y colonizadas mediante la conversión de esas técnicas en una "ciencia", como intentó hacerlo Barthes. Este se refirió a algunas declaraciones de Marx y de Gorki para guiar su propia definición de la retórica de la supremacía, y cito a Marx: "lo que hace [a las personas] representativas de la pequeñoburguesía es que su mente y su conciencia no van más allá de los límites que esta clase ha establecido para sus actividades" (*El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*); y de Gorki: "el pequeñoburgués es el hombre que se ha preferido a sí mismo por encima de todo lo demás".

diversos puntos de vista estratégicos se han interesado en trazar las distintas posiciones de sujeto que se estructuran inconscientemente, categorías de formación psicosocial que conforman las "posturas" de Barthes (o las "máscaras", como las llamó Fanon) y encarnan las formas de conciencia supremacistas. Es curioso que el intento de Barthes por teorizar la estructura de la conciencia colonial y de "clase media" apenas haya sido retomado por unos cuantos teóricos contemporáneos de la cultura, y ello pese a la confianza de Barthes en una crítica cultural decolonial y contemporánea.

Tras haber hallado la retórica social dominante que funciona como un lenguaje, es decir, las posturas de la subjetividad que están disponibles para las clases dominantes, Barthes esperaba deshacer los efectos de ser un sujeto-ciudadano en la cultura euroestadounidense, socavar las posiciones de sujeto de los ciudadanos legítimos de clase media y citar estas posturas y sus lenguajes como mascaradas cómodas de la identidad. Se desesperaba porque el uso, consumo, aceptación o producción inocentes de estas figuras retóricas asignaba a los sujetos-ciudadanos a la producción y aceptación de una enajenación-en-conciencia profunda y con varios niveles como un estado natural del ser. Su pesar en cuanto al reconocimiento de esta profunda alienación que determinaba la vida social y psíquica lo puso frente a frente con los lenguajes y las expresiones de sobrevivencia hablados por las poblaciones colonizadas, y lo puso en contacto con la metodología de la emancipación, que él de inmediato afirmó y reivindicó, cegándose al mismo tiempo a sus prácticas en proceso y a sus practicantes. Creo que buena parte de las importantes contribuciones de Barthes sobre el tema de la conciencia blanca o supremacista fue borrada en la academia debido a su simultáneo reconocimiento y represión de la metodología de la emancipación, una metodología que Frantz Fanon había expuesto siete años antes.

## Frantz Fanon antes de Roland Barthes: el cambio de la mentalidad supremacista

Mucho antes de que Barthes codificara metódicamente la semiología en "El mito, hoy" y de que pensara en hacer una lista de las

figuras retóricas que organizan la conciencia occidental, Frantz Fanon ya había diseñado la metodología de la emancipación. Un resultado de ello fue que Fanon pudo identificar su propia versión de la retórica de la supremacía que guía la conciencia y las culturas dominantes. El propio mapa que hizo Fanon de esta retórica de la supremacía se basa en la siguiente afirmación (semiótica): "todo idioma que se habla", sea emitido por el "hombre blanco" o por los "oprimidos", representa una "manera de pensar" específica (21). Y continúa argumentando que la mayoría de las formas de pensar dominantes no se desarrollan con "intención" alguna de lastimar o enfurecer a la gente subordinada. Sin embargo, con un lenguaje que se asemeja al de Barthes escribe que "es precisamente esta *ausencia* de voluntad, esta desenvoltura, esta facilidad" con la que "se le fija", "se le aprisiona" y "se le primitiviza" lo que hace daño tanto al colonizado como a quien coloniza (27), pues la estructura del habla dominante "amarra" tenazmente a quienes son distintos de una "efigie" de ellos que los "atrapa" y "aprisiona" en un sueño, en el que se vuelven las "víctimas eternas" de una "esencia" de la que no son responsables (27). En consecuencia, la retórica de la supremacía daña y esclaviza a quien coloniza tanto como a quien es colonizado, afirma Fanon, pues al buen sujeto-ciudadano se le permite entrar en la sociedad dominante, que a su vez va construyendo una esclerotización "en unas formas predeterminadas, prohibiendo toda evolución, toda marcha, todo progreso y todo descubrimiento" de la diferencia (186). Nos advierte que los sujetos-ciudadanos de la sociedad dominante que son legitimados, aquellos a quienes "se ha permitido adoptar una actitud de señor", se vuelven así "esclavos" involuntarios de un proceso naturalizado e invisible de "imposición cultural" (181).

Una sociedad que inmoviliza la jerarquía social en un sitio previamente establecido es una sociedad en la cual, según Fanon, es imposible lograr la igualdad y la justicia entre los seres humanos. Además, la "justicia" en una sociedad que naturaliza la jerarquía por medio de la dominación siempre se construye de una manera que satisface las necesidades del orden dominante. Fanon escribe que, de vez en vez, los integrantes de una clase colonizadora blanca le piden a las poblaciones de color colonizadas que luchen

por "la Libertad y la Justicia, pero siempre es la libertad blanca y la justicia blanca", no la libertad y la justicia para todas las personas. Fanon afirma que es necesario reconocer esas diferencias e identificar una realidad dominante conformada por unos "valores segregados" por los buenos sujetos-ciudadanos que intentan vivir de acuerdo con los significados de un orden dominante más amplio. Explica que, por eso, quienes fueron esclavos miran "con la garganta seca" a los jóvenes blancos que "toca[n] y canta[n] sobre la cuerda tensa de la existencia", mientras anhelan las formas de libertad y justicia creadas dentro de la matriz cultural dominante (182). Insiste en que sus versiones de libertad y justicia no son aquellas por las que deben pelear los pueblos revolucionarios y subordinados.

Fanon y Barthes observan que para los sujetos-ciudadanos moldeados por las categorías psíquicas y sociales de un estado colonizador (en cuanto a nación/clase/sexo/género/raza) es difícil imaginar la libertad y la justicia revolucionarias, pues dicho Estado produce en la conciencia un ansia inocua y cotidiana de supremacía. Aunque tales ansias y los conocimientos y poderes que resultan de ellas son "culturales, lo que quiere decir, adquiridos", dice Fanon y, por ende, transformables, la mente colonizadora se satisface con lo que es, y percibe la supremacía solo como una postura natural de ser. ¿Cómo resistimos esta retórica dominante de la supremacía y sus formas de imposición cultural y, en consecuencia, hacemos posible la transformación social e individual? Fanon lo explica así: "La sociedad blanca" ("basada en los mitos: progreso, civilización, liberalismo, educación, luz, finura") puede ser transformada precisamente por las fuerzas, habilidades, métodos y técnicas que se desarrollan para oponerse a "la expansión y victoria" de las ideologías coloniales occidentales, pues estas están contaminadas con la supremacía (160). Advierte que si esas fuerzas opositoras no se movilizan, entonces la retórica de la supremacía, sus signos y sentidos —"los movimientos, las actitudes, las miradas" de los sujetos-ciudadanos legitimados—, designará y "fijará" a quienes son diferentes (al mundo, y también al practicante mismo que es un sujeto-ciudadano dominante), los inmovilizará a todos "en el sentido en que se fija una preparación mediante un colorante" (90).

Fanon y Barthes advierten que este es el riesgo de la retórica de la supremacía, que funciona para "fijar" a los pueblos en imágenes que sustentan y hacen rígidas sus propias maneras de ser.[7]

Fanon exhorta a todas las conciencias esclavizadas (a quienes se han convertido en la imagen dominante) a que "hagan estallar" todo aquello en lo que se han convertido, una explosión que fragmentará el yo, advierte. Pero estos fragmentos se pueden volver a juntar cuando surge otro tipo de yo transformador (90). Este nuevo yo puede liberar a los sujetos-ciudadanos de cualquier "arquetipo", liberarlos de las figuras y posturas dominantes que conforman la retórica de la conciencia "civilizada".[8] Para tal emancipación se requiere que los sujetos-ciudadanos "encarnen un nuevo tipo" de subjetividad. Fanon describe que este proceso ocurre mediante una "re-composición" "lenta" y dolorosa "de mi yo en un proceso de mutación continuo" (111, 23 y 51). Para él la opción es hablar en "el mundo blanco (es decir, el mundo real)", y junto con este, agrega irónicamente, para volverse su conciencia al encarnar su retórica, o para fundar un ámbito de lo real nuevo e inusitado con sus propias formas de lenguaje, significados, terrenos psíquicos y conciudadanos concomitantes. Fanon afirma que ya ha hecho este cambio: "en el mundo por el que yo camino, 'me' creo [y re-creo] interminablemente" (190).

Esto significa que la psique, así como las categorías mediante las cuales los seres humanos se vuelven seres humanos, se debe

[7] Esta supremacía es capaz de transformar a un soldado africano negro que saluda la bandera nacional francesa (en el famoso ejemplo de Barthes de 1957) en un ejemplo de la bondad del colonialismo; o, en el famoso ejemplo de Fanon de 1951, de modificar la "piel negra" para que solo tenga sentido a través de una "máscara blanca", de modo que lo que se ve, o se presenta, es una máscara blanca… con el rostro pintado de negro.

[8] De acuerdo con Fanon, Carl Jung afirma que el "inconsciente colectivo" de la clase dominante, "sus mitos y arquetipos", son "engramas permanentes de la especie" de los seres humanos y están arraigados en el "espíritu" mismo (155). Pero, para Fanon, el "inconsciente colectivo" solo presenta la naturalización y teorización que hace Jung del orden dominante. Reitera que cualquier "inconsciente colectivo" descubierto por la ciencia es solo un artefacto, como la conciencia misma, pues ambos son producidos por una "imposición cultural irreflexionada". Pero, según Fanon, la mente que se ha formado dentro de los imperativos de la cultura puede transformarse mediante la reflexión consciente. Esta *posibilidad de transformación* y de auto re-formación es lo que mantiene viva la esperanza de Fanon de crear una definición y una práctica de la libertad y la justicia que pueda aliar y unir diferentes categorías de lo humano (158).

re-formar.[9] Fanon pretende que entendamos que si "lo blanco" sigue siendo un conjunto de conductas aprendidas que se evocan dentro de una retórica psíquica y social específica, entonces cualquier raza, cultura, clase, sexo o género puede habitar las categorías supremacistas de lo blanco. Su advertencia es que el "problema negro" no es "el de los negros que viven entre blancos", sino, más bien, el problema de "los negros explotados, esclavizados, despreciados por una sociedad capitalista, colonialista" que es "*accidentalmente blanca*", pues *cualquier* raza puede usar y habitar las categorías de la supremacía. La raza que lo hace crea una retórica-del-ser que ata (de diversas maneras) a *todos* los sujetos-ciudadanos. Fanon escribe que esa esclavitud incluye al hombre blanco en un estado del hombre blanco, pues ha quedado "esclavizado" por sus propias expresiones de "superioridad" (167; cursivas mías). Así, los hablantes y la retórica del orden dominante deben ser transformados para liberar lo que tanto Fanon como Barthes coinciden en reconocer como estados del ser inmovilizados, rígidos y predeterminados. A diferencia de Barthes, Fanon tiene esperanzas en cuanto a las consecuencias de volverse agente de esas transformaciones. Quien "adopte una posición en contra" de la "muerte" del ser en la supremacía, escribe Fanon, se une a una estructura revolucionaria, original y nueva que atraviesa razas, clases y naciones: una alianza de conciudadanos del mismo terreno psíquico (186). Fanon se ve a sí mismo en una afinidad electiva con esta comunidad revolucionaria. Es solo un integrante más de dicho equipo de actores y de actores potenciales que se comprometen con la transformación de lo dominante de acuerdo con los principios que surgen de la metodología de la emancipación, mientras que Barthes se ve a sí mismo como un héroe de la semiología/mitología, solitario y aislado. Sin embargo, los dos pensadores concluyen sus libros con una invitación a sus lectores para que entren en un mundo nuevo al usar las herramientas de lo que he identificado como la metodología de la emancipación: la lectura de signos, la deconstrucción y la reconstrucción de

[9] En este sentido conviene consultar el artículo de Homi Bhabha sobre Fanon: véase Bhaba 1989.

signos, y el movimiento diferencial que mantiene en movimiento y mutación todos los aspectos del ser.

Aquí se sugiere que existe una frontera permeable entre la piel negra y las máscaras blancas, entre la obra de Fanon y la de Barthes, entre la psique y las formas de la retórica social, entre las posturas-para-ser socialmente reforzadas y las nuevas configuraciones del orden y la conciencia que, a través de su permeabilidad, requieren un nuevo tipo de interconexión: la capacidad para contar otra historia, una versión alternativa que enfrenta el grado de diferencia entre las versiones, a la vez que reconoce una función que se repite pese a todas las disparidades. Esta función depende de las correlaciones, las conversiones y las transferencias de sentido. La metodología de la emancipación es esa interconexión y requiere que el sentido se recupere por medio del movimiento que pide Fanon: el estallido del yo y su re-formación mediante la mutación, y la intervención diferencial del yo en categorías sociales por el bien de su redistribución y conversión. En este terreno las categorías anteriores de "raza", la retórica de la "supremacía" y sus necesarias colonizaciones de género, sexo, raza, clase o cualquier identidad social o estilos de análisis se transforman dentro de su reconocimiento y realización, lo cual produce una forma diferencial de movimiento social que se empeña en que haya una coalición entre grupos subordinados y que es capaz de transformar las políticas del poder. Según Barthes, estas formas y contenidos se pueden reconocer como otro tipo de retórica. Yo la denomino una neorretórica del amor en el mundo posmoderno, y en la parte IV de este libro la identifico como una herramienta del cambio social.

## Hacia una neorretórica del amor

En 1972, Tzvetan Todorov expuso que "la semiótica" "aparece reivindicando una posición señera en una *refundición global del saber*" (Ducrot y Todorov 1989: 404; cursivas mías).[10] Ha ocurrido

[10] Traducción de Enrique Pezzoni. *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. México, Siglo XXI, 1989, p. 404.

así porque la semiótica representa aquello que se hace invisible en la mayor parte de la teorización académica, una presentación parcial de la metodología de la emancipación y una unión parcial con ella. Al no reconocer este vínculo, el Barthes de 1957 se quedaba solo, abandonado y desesperado. Además, al sublimar dicha metodología los significantes de la propia escritura de Barthes evocan a la misma sociedad occidental burguesa con sus impulsos imperialistas que él intentaba criticar. Barthes olvidó lo que Fanon citaba mucho antes en forma desafiante al concluir su libro *Piel negra, máscaras blancas* con: "Quisiera que los demás sintiesen como yo la dimensión abierta de toda conciencia" (192).

Fanon reconoce esta "puerta" no solo como un espacio de entrada y de salida. La "puerta abierta" de la conciencia es un lugar de cruce, de transición y metamorfosis. En este umbral se recuperan los significados y se dispersan mediante otra retórica que transfigura todas las demás y cuyo movimiento es su naturaleza. En el siguiente capítulo veremos que tal retórica produce una hermenéutica del "amor en el mundo posmoderno". Esta neorretórica opera diferencialmente porque la guían los términos de la metodología de la emancipación: la conciencia que requiere lee las variables del significado y comprende y acaricia sus diferencias; reordena su (continua) reorganización, mientras que sus propios parámetros cambian de manera imprevisible de acuerdo con la necesidad, el posicionamiento ético y el poder. Esta conciencia de coalición se está codificando como un nuevo tipo de teoría en revolución en los discursos poscoloniales y posmodernos globales de Estados Unidos, en los feminismos hegemónicos estadounidenses y en la teoría queer, y se ha representado en los capítulos 3, 4 y 5 como parte de la metodología de la emancipación.

Con ayuda de Fanon, he seguido sistemáticamente las primeras obras de Roland Barthes sobre la semiología, para describir metódicamente la composición de lo que llamo tecnologías de resistencia "interiores" y "exteriores" que, juntas, conforman el cuerpo de la metodología de la emancipación. He reivindicado la semiótica como una tecnología de esta metodología y reconocido que en todas partes las disciplinas académicas, desde la teoría feminista hasta los estudios étnicos, desde la historia hasta la sociología,

que ahora construyen las teorías de resistencia y oposición, lo hacen en lenguajes dispares pero bajo los auspicios de una teoría y una práctica similares, que pueden resumirse al evocar la metodología de la emancipación, especialmente en lo que se refiere a su aspecto "diferencial".

Al rastrear el flujo del sentido de un campo semántico a otro en la obra de Barthes, desde las terminologías de la semiótica a las de su "mitología", he mostrado que lo que yo llamo "la metodología de la emancipación" aparece, y desaparece, como cuando se pasa por un torniquete al entrar o salir. La percepción semiótica de los signos en la cultura como sentidos estructurados que conllevan poder es una herramienta de sobrevivencia básica y necesaria para la ciudadanía oprimida y subordinada. A través de la obra de Barthes he rastreado una tecnología relacionada con ello y que presenta en detalle los movimientos necesarios para deconstruir esas percepciones y los signos que se vinculan con ellas, valiéndose del método de la "mitología", que se entiende mejor como deconstrucción. Hemos visto que todos los sentidos (ideológicos) se pueden reconstituir semióticamente por medio de una tercera metodología que denomino metaideologización. Cada una de estas tecnologías posee el objetivo de proponer relaciones sociales igualitarias en la tecnología de lo *democratics*. Ninguno de estos procesos se puede dar sin el movimiento "diferencial" de sentido. A la suma total de estas tecnologías interrelacionadas le he dado el nombre de metodología de "la emancipación". Pero en 1957 Barthes no podía vincular por completo la "ciencia" académica de la semiología o la mitología con esa misma población, aquellos que, irónicamente, hubiesen sido para él una comunidad de aliados.

## El fracaso de la semiología barthesiana es el poder de la metodología de la emancipación

El manifiesto de Barthes de 1957 sobre la semiología se estructura en torno a un tropo extraño, una apropiación retorcida, que es asimismo el modelo que enmarca gran parte del trabajo académico en Occidente y además la fuente de la continua desesperación de

Barthes: las "dificultades" que predice que habrá en el "sentimiento" (si no en el método) para el semiólogo como "mitólogo" (253). Barthes revela la ideología como habla, robada y restaurada, que a la vez también se apropia del lenguaje de los colonizados y lo niega. (Como el propio Barthes aconseja irónicamente: "La palabra que se restituye deja de ser" la que se había robado: "Al restituirla, no se la ha colocado exactamente en su lugar" [218].) La incapacidad de Barthes para reconocer el lenguaje de los colonizados conduce a la desmoralización que recorre la obra incluso de este aliado tan resuelto y solidario de la decolonización. Escribe que la "semiología... realiza una sola operación: la lectura o el desciframiento" de los signos que la preceden (205). El siguiente paso, decidir qué dirección tomar para asegurar la sobrevivencia, fue el paso en falso que condujo a Barthes al precipicio de su desilusión, su cinismo y su desesperanza, como veremos.

El optimismo de Barthes en cuanto a la "semiología-mitología" radica en que esta (al igual que su otra forma optimista, su "habla de las personas oprimidas") participará "en la creación del mundo". Afirma que los practicantes de la semiología "no deberían tener problema en sentirse justificados" en su trabajo como descodificadores de ideología, por más que terminen excluidos y aislados de las demás personas, ya que la semiología, entendida como un proceso de "revelación", es fundamentalmente un acto político. Para él esto significa que la semiología crea transitividad; entra y lleva a cabo el grado cero del sentido: se "funda" en una realización del lenguaje que "postula" su libertad. Barthes afirma que la desideologización por medio del proceso de deconstrucción de signos de la semiología sirve como "un acuerdo" con el mundo, "pero no con el mundo tal como es" sino como aquello en lo que este desea convertirse (253). En esta ubicación, en la que el practicante de la semiótica barthesiana busca llevar a cabo un método para "acordar" lo que es con lo que podría ser, el método de Barthes se vincula con lo que he llamado la metodología de la emancipación, y especialmente con la forma de poder opositor que se produjo en la colonización y que se llama conciencia y movimiento social opositor, pues se puede reconocer que tanto el método de Barthes como el movimiento social diferencial (o el feminismo estadounidense

tercermundista) son, según Barthes, "a la vez, inteligencia de lo real y complicidad con él" (253).

Pero aunque para el feminismo estadounidense tercermundista esta ubicación de una "inteligencia" y una "complicidad" simultáneas representa un punto de vista necesario para asegurar la sobrevivencia y la evolución social tal como se realiza por medio de las tecnologías de la metodología que he identificado, un sitio en el que la redistribución, la alquimia de la identidad y la metamorfosis potencial de la realidad se hacen posibles, para Barthes tal coyuntura es el lugar de su culpa, su alienación y sus límites históricos en el modernismo, pues ve la "complicidad" del análisis semiótico como algo que lo exilia de toda "acción revolucionaria" verdadera, que, escribe él, solo debe vivir a la distancia, "por procuración". Lo desespera que el habla de su semiólogo solo sea un "metalenguaje": "no ejerce nada; cuanto más, devela, pero aun así, ¿para quién devela?". De hecho, según Barthes, la mejor exploración de su mitología-semiótica (y por ende supongo que agregaría "de la metodología de la emancipación") siempre es, en su opinión, "obstaculizada", en tanto que es guiada y limitada "por sus orígenes éticos", por su énfasis "moral", es decir, por lo que llamo la tecnología "democrática" de la metodología de la emancipación (254). Para Barthes la ética no es una tecnología que puede guiar su método de la semiología-mitología; es más bien la razón misma para la necesaria pero avergonzada "complicidad" del semiólogo con lo dominante, y la causa simultánea de la separación y el aislamiento de Barthes en relación con cualquier comunidad. Aunque el único vínculo entre el practicante de Barthes y el mundo de los otros puede ser la "mayor moralidad" del semiólogo, este vínculo también desconecta y divide más que conectar, pues para él esta moralidad no proporciona una relación con otros ni con el ser social en la historia (254).

El compromiso con la semiología radical solo destierra a Barthes del mundo mismo en el que vive, del cual queda "excluido", escribe él, "separado" de todos los otros consumidores de ideología, "alejado" de "toda la colectividad", "condenado a vivir" aislado de los ciudadanos de similar importancia. Advierte que el "caos" que incorpora la mitología-semiótica al lenguaje de la comunidad del

practicante es "absoluto", sin "esperanza de retorno" y sin "presuponer ninguna compensación" (255). Con esta "pérdida de la inocencia" ("las posibilidades tiernas, abiertas", que también son una ideología), Barthes cree que finalmente el practicante de la mitología-semiótica está desarticulado de todos los otros consumidores de ideología (254). Esto no es poca cosa, pues si bien él ya no puede desempeñarse como un inocente consumidor y usuario de ideología (como deben hacerlo quienes llevan a cabo la metodología de la emancipación), su única posibilidad es verse a sí mismo como exiliado de la realidad: la figura sola, heroica y aislada que se separa voluntariamente de la ideología dominante. En este alejamiento autoimpuesto de su propia gente, lamenta que el semiólogo barthesiano esté, como mitólogo, "condenado a vivir una sociabilidad teórica" exclusivamente. Aliado con otras personas solo en la teoría, la vida en sociedad de Barthes significa, en el mejor de los casos, "ser verdadero". Sin embargo, su alejamiento autoimpuesto lo acerca más a un nuevo tipo de comunidad, a una que ya lo rodeaba pero que solo puede percibir parcialmente.

Esto se debe a que, paradójicamente, Barthes sigue anhelando, en lúcida agonía, una comunidad dentro de la misma cultura dominante que se ha comprometido a transformar. Como profeta para esa comunidad, advierte que los ciudadanos occidentales tienen cada vez mayores dificultades para "superar una comprensión inestable de lo real". Dice que esto proporciona "la medida misma de nuestra alienación presente: navegamos permanentemente entre el objeto y su desmitificación, impotentes para alcanzar su totalidad" (256). De esta manera, la comunidad se suspende y se separa cada vez más de sus propias realidades dominantes, vacila en un estado de incertidumbre, y se relega a la forma móvil de la esquizofrenia que se asocia con la subordinación. Barthes predice que, con el tiempo, las conexiones "de lo real y los hombres, de la descripción y la explicación, del objeto y del saber" se restablecerán (aunque no durante el tiempo que le quedaba de vida): su deseo y nostalgia se centran en la reconciliación de un primer mundo decolonizado y roto. Paradójicamente, esa reconciliación solo se puede lograr mediante la extensión y ruptura de los componentes de la significación en todas las direcciones. Barthes escribe que cualquier

futura conciliación de sentido solo ocurrirá por medio de un compromiso con el "sarcasmo", lo cual implica rasgar la carne del cuerpo social. Para un hombre europeo y blanco que presenta una teoría capaz de decolonizar su propia cultura y conciencia, el sarcasmo es la única opción, la única "condición de la verdad" que queda, cree él; irónicamente, es la única manera de realmente mantener la fe (257). Por consiguiente, Barthes, condenado a poner en acción la sátira, la mezcla que quema, mientras anhela nuevas bases de comunidad y conexión entre las personas, encarna y, dice él, "reclamo [...] plenamente" las contradicciones de su tiempo (9); pero yo considero que su narrativa no es trágica.

A Barthes los principios semióticos de la mitología le parecen finales, pues "los valores" de la "empresa" del semiólogo solo se materializan "como actos de destrucción". Además, no hay manera de imaginar cómo será el mundo "cuando el objeto inmediato" que se analiza desaparece; el "mitólogo está excluido" de la misma "historia en cuyo nombre, justamente, pretende actuar". Desterrado de las realidades dominantes que conforman "la historia", pues el semiólogo busca destruirlas, el practicante también está exiliado del futuro: "la utopía [...] es un lujo imposible"; el mitólogo nunca "ve la tierra prometida" (255), pues así como se socavan los órdenes pasados del pensamiento dominante en el análisis semiótico, ocurre lo mismo con las posibilidades de proyectar algún futuro esperanzador. En vez de eso, el futuro actúa dentro del alcance de la mitología-como-método, como una "esencia; la esencial destrucción del pasado" (155). El método de Barthes, la semiología, solo puede proporcionar una emoción momentánea, pero sublime, cuando el pasado y el futuro se encuentran apocalípticamente para destruir y re-crear el presente. Sin embargo, en el momento mismo en que Barthes se exilia de la historia en su uso de la mitología-semiótica, las personas de color que están en una lucha decolonial son liberadas a los terrenos de la posibilidad y vuelven a entrar en la historia como sujetos mutados de los órdenes sociales que pasan por una metamorfosis. El mismo "apocalipsis" sublime del presente (alcanzado parcialmente con el método de la mitología-semiótica), cuando fascina, aterra y exilia a Barthes de la historia, es lo que conduce a las poblaciones subyugadas a la tierra prometida.

La disposición a adoptar la lectura de signos con la idea de explorar los órdenes dominantes del pensamiento podría servir para volver a liberar el sentido y llevarlo a un terreno en el cual las jerarquías están debilitadas, con lo que liberan la conciencia occidental con miras a que ejerza una creatividad renovada. Hasta el momento en que la semiología se vuelve el anhelado "lugar teórico [esperado por Barthes] donde puede desarrollarse [...] cierta liberación del significante" (7) en Occidente, él se sigue viendo a sí mismo como el semiólogo solitario e idiosincrático que decodifica: aislado y sin comunidad, pues no puede reconocer que su trabajo representa una versión específica de una metodología emancipatoria de las personas oprimidas. Y como él no se da cuenta de que su propio método, el cual crea su exilio autoimpuesto del orden dominante, lo coloca a salvo en la posición de sujeto que corresponde al subordinado, es incapaz de reconocer a sus aliados. Sin embargo, lo imaginado por Barthes acerca de una mitología-semiótica contiene la base para identificar un nuevo modo de subjetividad, ciudadanía y alianza. Dentro de la globalización posmoderna, en la que todos los sujetos-ciudadanos se vuelven descentrados, la "tierra prometida" de todos esos sujetos "marginados" y "dominados" empieza en el "grado cero" del sentido que propone Barthes, el lugar de donde surge la resistencia a la ideología en la forma específica de la disidencia llamada la metodología de la emancipación (256). El movimiento y la misma acción revolucionaria de Barthes dan vida a esta metodología, cuyas tecnologías están diseñadas para actuar transitivamente sobre el mundo, el yo y los otros. La tecnología moral de lo *democratics*, esa fuerza ética de "complicidad", negociación y aislamiento que le falla a Barthes, representa el poderoso mecanismo guía que perfecciona los efectos de la metodología de la emancipación, que da energía y orienta sus exploraciones y resultados.

El uso que hace Barthes de un proceso de conciencia que se abre paso sabiendo lo que hace a través de la significación es una historia que se relaciona con la mía; ambos análisis se interesan en mostrar formas de conciencia que, al oponerse a las de la jerarquía social dominante, pueden ser eficaces en las condiciones culturales euroestadounidenses del siglo XXI. Estas dos metodologías se unen

en el movimiento entre significación, forma y concepto, entre significantes, significados y referentes. A este terreno entre los sistemas de sentido y a través de estos le llamo "ciberespacio" decolonizador, y es allí donde las realidades alternativas proporcionan a los individuos y las comunidades más medios de comunicación, de creatividad, de productividad y de movilidad innovadores, y un sentido de "control" diferente.[11] A diferencia de Foucault, el Barthes de 1957 no podía imaginar que este espacio nuevo fuera un lugar (de resistencia) que existiera, como lo hacen, en los intersticios entre los procesos decoloniales, el capitalismo transnacional y las formas de conciencia que ofrecen para su apropiación las condiciones culturales posmodernas. En aquel momento, Barthes solo tenía la certeza de que la conciencia humana de Occidente podía vincularse otra vez con la historia a través de la mitología-semiótica; es un método para la reconexión y el redescubrimiento de la realidad que, predijo él, desencadenará "salidas inimaginables, síntesis imprevisibles" (255). A finales del siglo XX este ciberespacio decolonizador fue definido, extendido y transcodificado por académicos, académicas, filósofos, filósofas y teóricos y teóricas culturales y críticas euroestadounidenses. A principios del siglo XXI enfrentamos formas de *re*colonización globales y sin precedentes en el posmodernismo. Es fundamental reconocer las conexiones entre comunidades intelectuales que aparentemente compiten entre ellas y que producen modelos de transformación

[11] Es difícil moldear, manejar, manipular o regir esta forma de ciberespacio decolonizador; o más bien, el hecho de "gobernar" y controlar ocurre en términos completamente diferentes. El término cibernética fue acuñado por Norbert Wiener a partir de la palabra griega *kybernan*, que significa dirigir, guiar y gobernar. El término cibernética se dividió en dos partes en 1989, y la primera, "ciber" (un neologismo que no tiene una raíz anterior), se separó de sus significados de "control" y "gobernar" para representar las posibilidades de viajar y existir en el espacio nuevo de las redes computacionales, un espacio que la mente humana negociaba de nuevas maneras. Este ciberespacio no controlado es presentado en películas de realidad virtual como *Freejack, Lawnmower Man y Tron*. Pero el nombre "ciberespacio" le fue dado y fue explorado por primera vez por el escritor de ciencia ficción William Gibson en su libro de 1984 titulado *Neuromancer*. Sin embargo, esta historia gibsoniana solo toca de paso e invisibiliza la teoría y la ciencia ficción feministas de la década de 1970, incluidas las obras de Russ, Butler, Delany, Piercy, Haraway, Sofoulis y Sandoval. De cualquier manera, este ciberespacio describe muy bien el nuevo tipo de movimiento y ubicación posibles de la conciencia "diferencial", como vemos en la parte IV.

psíquica y social similares que pueden conducir a futuros poscoloniales.[12] Mi contribución es identificar una hermenéutica del amor que pueda crear un cambio social. Inicio este proceso explorando nuevamente el trabajo de Barthes, pero en esta ocasión me ocupo del Barthes que escribió veinte años después de *Mitologías,* cuando comenzó a insistir en "algo más", lo que yo llamo "conciencia diferencial". Este "algo más" no es el movimiento social diferencial que se ha identificado en la "teoría y método de la conciencia opositora" que es el feminismo estadounidense tercermundista, ni el movimiento diferencial al que me he referido como "la metodología de la emancipación". Es la conciencia que estos necesitan para que tales teorías y métodos se vinculen de manera efectiva en una hermenéutica del amor en el mundo posmoderno.

[12] Abordamos esta cuestión en la parte IV. En los siguientes dos capítulos exploraremos las ideas de las y los teóricos que plantean una serie de propuestas que pretendo transmitir en toda su fuerza provocadora. Por muy diferentes que puedan ser sus reflexiones, cada teórico, desde Foucault y Hayden White hasta Derrida y Donna Haraway, está aliado mediante un compromiso semejante para transformar las redes que permean nuestro tiempo al desarrollar y articular las formas de conciencia-en-resistencia con los poderes que jerarquizan todos los sentidos. En los capítulos 6 y 7 recorro las propuestas y modelos que produjeron de distintas maneras estos pensadores. El placer se encuentra más en el recorrido (diferencial) que en el destino final.

# Parte IV
# El amor en el mundo posmoderno: la conciencia diferencial III

# 6. El amor como una hermenéutica del cambio social: una *movida* decolonizadora

Hoy creo en la posibilidad del amor, por eso me esfuerzo
por trazar sus imperfecciones y sus perversiones.
Frantz Fanon

El verdadero revolucionario está guiado
por grandes sentimientos de amor.
Che Guevara

El amor... es una fuente importante de empoderamiento cuando
luchamos para enfrentar cuestiones de sexo, raza y clase.
bell hooks

Volver a ocupar Aztlán, las personas oprimidas alucinan...
y esa práctica no tiene fronteras.
Laura Pérez

El modo diferencial del movimiento social (que transforma y alía todos los otros modos de movimiento social) depende de lo que he llamado una conciencia "ciber", una conciencia "diferencial" que funciona como proceso y como una ubicación que cambia. La conciencia diferencial III se vincula con aquello que no puede expresarse con palabras. Se tiene acceso a ella a través de modos de expresión poéticos: gestos, música, imágenes, sonidos, palabras que caen en picada o se elevan a través de la significación para hallar

algún vacío, algún no-lugar, en el que puedan reclamar lo que les corresponde. Este modo de conciencia alienta y depende del movimiento social diferencial I y de la percepción diferencial II de la metodología de la emancipación. No obstante, funciona fuera del habla, fuera de la crítica académica, pese a todos los intentos de buscar e identificar su lugar y su origen. Al tratar de describirla, hacia el final de su vida Barthes escribió que esta modalidad de conciencia diferencial "sólo puede lograrla" el pensamiento humano a través de un pasaje "intratable" e inconforme, no a través de algún "término sintetizante", sino más bien mediante otro tipo de "término extraordinario" y "excéntrico" (1990: 218).[1] Este libro ha mostrado que el pasaje "excéntrico" hacia la "conciencia diferencial III" se ha diseñado de muchas formas, desde la revuelta hasta la experiencia religiosa, desde el *rasquache*[2] hasta el punk, desde los logros técnicos, como la metodología de la emancipación, hasta la mera lectura de signos de Saussure. Es un conducto producido por cualquier sistema de significación capaz de evocar y punzar hacia otro lugar: el de la conciencia diferencial.

Según el Barthes de *Incidentes, El placer del texto* y *Fragmentos de un discurso amoroso*, ese término, punción, pasaje o conducto lo puede proporcionar el proceso de "enamorarse". Escritores tercermundistas, como Guevara, Fanon, Anzaldúa, Emma Pérez, Trinh Minh-ha o Cherríe Moraga, por nombrar solo a algunos, entienden el amor de similar manera, como un "atravesar" cualquier control para hallar "comprensión y comunidad": se describe como "esperanza" y "fe" en la bondad potencial de alguna "tierra prometida"; se le define como el estado Coatlicue de Anzaldúa, una "ruptura"

[1] Roland Barthes, *Fragmentos de un discurso amoroso.* A menos que se indique algo distinto, todas las citas de este capítulo provendrán de esta obra. La traducción es de Eduardo Molina, México, Siglo Veintiuno Editores, 1990. N. de la T.

[2] El término chicano *rasquache*, según lo define Tomás Ybarra-Frausto, es "el punto de vista de alguien de fuera" que surge de "una postura irreverente y *funky*, y desacredita las convenciones y se burla del protocolo. Ser *rasquache* es desplegar una conciencia animosa y obscena, es procurar subvertir los paradigmas imperantes y ponerlos de cabeza. Es una postura impertinente, irreverente e ingeniosa que recodifica las fronteras establecidas y se mueve fuera de ellas". El *rasquachismo* está, agrega, "arraigado en las estructuras chicanas de pensamiento, sentimiento y elección estética. Es una forma de lo vernáculo chicano, los códigos visuales-verbales que usamos para hablarnos entre nosotros" (1991: 155).

de nuestro mundo cotidiano que nos da la posibilidad de cruzar a otro; o como el momento específico de shock que Emma Pérez imagina como el trauma del deseo, de la desesperanza erótica (Anzaldúa 1987a: 41; Pérez 1991: 159-184; Min-ha 1989: 86; Jordan 1980: 174; Jackson 1987: 76-86; Lorde 1984b: 53-60). Estos autores, que teorizan el cambio social, entienden "el amor" como una hermenéutica, como un conjunto de prácticas y procedimientos que pueden recorrer todos los sujetos-ciudadanos, sin importar su clase social, para ir hacia el modo diferencial de conciencia III y las tecnologías del movimiento social y el método que lo acompañan.

Barthes pudo proporcionar hacia el final de su vida descripciones escritas de los elementos apasionados, ingeniosos e incluso tácitos de este modo de conciencia, usando el amor como ejemplo. Al centrar su análisis en el lenguaje mismo señala que lo que a menudo detectamos en la sombra del habla de nuestro o nuestra amante es aquello que es "irreal", es decir, se trata del sentido cuando es rebelde, obstinado y anárquico (100). El lenguaje de los amantes puede atravesar las narraciones cotidianas que nos atan al espacio y tiempo sociales, a las descripciones, recitales y tramas que anestesian y ordenan nuestros sentidos, en la medida en que esas narrativas sociales están atadas a la ley. Así, el acto de enamorarse puede funcionar como un "*punctum*", como lo que atraviesa las narrativas sociales para permitir una sangría y sentidos sin anclaje que se alejan de su estabilidad tradicional; es eso lo que produce una "hemorragia suave" del ser (22). De ahí que para Barthes esta forma de amor romántico, combinada con el riesgo y la valentía, pueda hacer posible cualquier cosa. En *Fragmentos de un discurso amoroso,* Barthes amplía sus definiciones de los sentidos "tercero"[3] (1986: 49-67), "cero" (27) y "obtuso" (232), todos ellos términos que intentan llegar al mismo sitio diferencial de posibilidad sin el cual ningún otro sentido puede hallar su propia vida. El amor es lo que puede guiar y acceder a nuestras "movidas" políticas y teóricas, es decir, a las maniobras revolucionarias hacia el ser decolonizado. De hecho, Barthes considera que el acceso al espectro del que emana

[3] La traducción es de C. Fernández Medrano: *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*, Barcelona, Paidós, 1986. N. de la T.

la conciencia-en-resistencia puede materializarse mejor en un momento de "hipnosis", como el que ocurre cuando alguien se ve abrumado o devorado por el amor por primera vez (22).

## El amor romántico puede tener acceso al amor revolucionario: Roland Barthes

El amor romántico ofrece un tipo de entrada a una forma del ser que libera al sujeto-ciudadano de los lazos que limitan el ser, para entonces entrar en la modalidad de conciencia diferencial o en lo que Barthes describe mejor como "la dulzura del abismo" (22). En este espacio ilimitado, los lazos con cualquier responsabilidad se rompen de tal manera, dice Barthes, que aun "el acto (de morir) no me incumbe: me confío, me transfiero (¿a quién?; a Dios, a la Naturaleza, a todo, salvo al otro)" (22). De hecho, la conciencia que viaja a través de este abismo se transforma en tanto que ahora se ha movido hacia lo que Barthes llama el "grado cero" (27) de todo sentido, el lugar del que brota el tercer significado obtuso para perturbar todo lo que creemos saber. Al principio se trata de un cruce doloroso a este no-lugar, a este quiasmo, a esta encrucijada, pues aquí nuevos tipos de poderes maldicen el cuerpo conforme se disuelve. Barthes advierte: "caigo, me deslizo, me consumo" (21). La subjetividad de este abismo también se somete a una forma sincera de "goce", a lo que él llama "*jouissance*".[4] (1989: 11). Es llegar a un no sitio utópico, un no lugar donde todo es posible, pero solo a cambio del dolor que implica cruzar.[5]

[4] La traducción es de Nicolás Rosa: *El placer del texto y Lección inaugural,* México, Siglo Veintiuno Editores, 1989. N. de la T.

[5] Stephen Heath, el reconocido teórico cultural y de cine, explica en su introducción a *Image/Music/Text* las distinciones que hizo Barthes en sus exploraciones anteriores entre los términos *placer* y *jouissance,* o "gozo". Dice que el término *placer* se relaciona con "la identidad y el disfrute culturales, con el disfrute cultural de la identidad, con un movimiento homogeneizador del yo", con el deseo y el amor cuando ya entraron en el ámbito de la ley. Por otra parte, escribe Heath, Barthes emplea el término *jouissance* para referirse a "un placer radicalmente violento que hace añicos, disipa... pierde esa identidad cultural, ese yo". Incluso en sus textos anteriores, es claro que a través del *jouissance* o "gozo" se punza la realidad, quizá siempre de manera traumática, y uno es capaz de

Pero el acceso a este espacio y a esta forma de ser desacostumbrados no depende por completo de un o una amante; la imagen del amante solo proporciona un vehículo para el *punctum*. Cuando alguien es devorado por el amor, se le permite la entrada a este otro lugar de significado porque ya no hay "más lugar para mí en ninguna parte, ni siquiera en la muerte". Es en este momento cuando la imagen del amante (a la que "me adhería", "de la que vivía") deja de existir (22). La desaparición del amante puede ser el resultado de la pérdida o de la abundancia: por un lado, puede parecer que alguna "catástrofe" "aleja" al amante para siempre, escribe Barthes: él "es quien parte"; por otro lado, podría ser "una felicidad excesiva la que me hace" que me una y funda con el amante. En cualquier caso, sea separados o unidos, sea "discreto o disuelto, no soy acogido en ninguna parte" (22). Dice que este amante, ahora disperso, este viajero, deriva "fuera de la pareja fatal que une la muerte y la vida oponiéndolas" (23). De hecho, este amante transformador ya no es parte de pareja alguna, de ningún binario, sino que a través de un acceso creado por el amor, irónicamente, el viajero viene a perder por completo su "estructura de enamorado" (22) para, en su lugar, entrar en otro espacio de posibilidad, insiste Barthes, en el cual los signos que están alrededor ya no se encuentran anclados con firmeza.

## El amor revolucionario ocurre fuera de la ideología

Enamorarse significa que una persona debe someterse, aunque sea temporalmente, a lo que es "intratable" (50), a un estado del ser que no está sujeto al control o la gobernanza. En este momento, el ser que va a la deriva puede pasar a otro tipo de erótica, a la amplitud del "abismo" de Barthes. Solo en el "no lugar" del abismo[6] puede liberarse la subjetividad de la ideología que ata y sujeta la realidad; es allí donde las herramientas políticas de la conciencia

entrar en la interzona, en el abismo, en esa ubicación del "grado cero", en el que el significado se mueve, se produce y se deconstruye (9).

[6] Conocemos ese sitio, pero desafía constantemente la definición a través de palabras y signos. Para un análisis completo de estos términos véase Barthes 1989: 32-33.

están disponibles en un tumulto constante de posibilidades. Pero el proceso de enamorarse no es la única entrada a este terreno, pues el "verdadero lugar de la originalidad" no es el amante ni el yo. Más bien, la "originalidad de la relación" entre dos actores es lo que inspira estos nuevos poderes, a la vez que proporciona el pasaje a lo que llamo lo diferencial (43).

Tras haber reconocido este abismo más allá de las dualidades, Barthes insiste en que cualquier "herida" producida por una relación amorosa solo podrá surgir de los "estereotipos" propios que vivimos como sujetos-ciudadanos. Una vez subjetivado, "estoy obligado a hacerme el enamorado, como todo el mundo: a estar celoso, abandonado, frustrado, como todo el mundo". Pero cuando la relación entra en el terreno del abismo, del "original", entonces los estereotipos se ven conmovidos, "rebasado[s], eliminado[s]". Y los celos, el abandono y la frustración, por ejemplo, "no tienen ya espacio en esa relación sin lugar", sin *topos*, "sin discurso" (42-44). Tal forma de amor no se apega a la descripción del amor según se codifica en Occidente: es otro tipo de amor, un proceso sincrónico que punza, atravesándolas, las concepciones tradicionales y más viejas del amor, que rasga el ser cotidiano. En este compromiso, "el exceso, la locura" se vuelven, dice Barthes, "mi verdad, mi fuerza" (197). No hay duda de que en esta formulación ambos determinan su acceso a otra parte, pues a través de este amor, en la medida en que actúa como "un *punctum*", como un estado Coatlicue, se traslada a un terreno original que está más allá de los celos, insiste, "fuera del lenguaje, es decir, fuera de lo mediocre, fuera de lo general" (162).

## El final del amor y la narrativa occidental

Por otra parte, uno puede dejar que el amor se vuelva una ley, una narrativa. En la forma narrativa del "enamoramiento" predomina una ética occidental. El ejemplo de Barthes es: amas a alguien y "o bien tienes alguna esperanza y entonces actúas; o bien no tienes ninguna y entonces renuncias. Tal es el discurso del sujeto "sano", quien vive en el "o esto, o lo otro" dominante. Pero hay una tercera

opción, otro enfoque del amor. Este otro modo de proceder ocurre cuando el sujeto que ama intenta "deslizarse entre los dos polos" de la alternativa de o bien, o bien cuando dice "no tengo ninguna esperanza, pero sin embargo …", o "elijo obstinadamente *no* elegir; elegí la deriva: continúo" (69; las cursivas son mías). Esta "deriva" es el movimiento de sentidos que no permitirá ser gobernado; es lo intratable mismo que penetra a través del poder, en este y fuera de este. La deriva ocurre "cada vez que no respeto el todo", es decir, los libretos sociales que nombran, impulsan y nos impelen a todos a través del "amor", a través de la vida. Barthes se niega a ser "arrastrado aquí y allá al capricho de las ilusiones, seducciones e intimidaciones del lenguaje"; escribe: "Me retiro de la Narrativa" (32). Esto es así porque, para Barthes, "La Novela es una Muerte": transforma "la vida en destino, el recuerdo en un acto útil y la duración en un tiempo dirigido y significativo" (45).[7] Al apartarse de las comodidades y los límites de la narrativa, de los modos "occidentales" del amor, Barthes busca el *punctum*, halla lo que es "obtuso", se entrega, navega a la deriva "en el goce intratable que nos llama", en ese lugar de la vida que sobrevive fuera de las formas narrativas y entre estas, en las que los sentidos viven en algún espacio libre y, no obstante, marcado y herido, un sitio de significados que cambian y mutan, que se transforman para dejarlo entrar.

Conviene explorar la forma en que Barthes muestra en 1977 su propia liberación de la realidad, la identidad, el poder y el amor dominantes. Explica: "Sufro la realidad como un sistema de poder […] todos me imponen su sistema de ser […] El mundo está completo, la plenitud es su sistema, y, como una última ofensa, ese sistema se presenta como una 'naturaleza' con la que debo mantener buenas relaciones: para ser 'normal'": las películas deben divertirnos, los restaurantes deben parecernos buenos, algunas pinturas bellas y "animada la fiesta del 'Corpus Christi': no solamente sufrir el poder", confiesa, "sino incluso entrar en simpatía con él: ¿'amar' la realidad?", estar "feliz", estar enamorado (99). Este "placentero" sistema de poder anestesia los sentidos humanos con sus normali-

[7] La traducción es de Nicolás Rosa: *El grado cero de la escritura seguido de Nuevos ensayos críticos*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1989. N. de la T.

dades, su "deber ser" y sus libretos. Pero incluso cuando Barthes percibe el mundo como antagónico a su potencial como ser, sigue también "ligado a él", como en una relación de simpatía. Escribe que aunque la posición cínica y alternativa de "al menos no estoy loco como todos los demás", pueda ser un consuelo, también lo empuja a volver al "mundo", lo inscribe en las narrativas sociales dominantes. Sin embargo, a veces Barthes se escapa de estas relaciones con el poder y entra en una tercera zona diferencial: "A veces, agotado el mal humor" (y él ni odia lo que es la "realidad" ni está involucrado con ella), entonces "no tengo ya ningún lenguaje". El

> mundo no es "irreal" (podría entonces hablarlo: hay artes de lo irreal, y son las mayores), sino desreal: lo real ha huido de él, a ninguna parte, de modo que ya no tengo ningún sentido (ningún paradigma) a mi disposición; *no alcanzo* a definir mis relaciones con Coluche, el restaurante, el pintor, la Piazza del Popolo (99-100).

Sin embargo, ¿qué relación *sí* le queda al sujeto-ciudadano que está a la deriva? ¿Qué relación podemos tener con un sistema de poder cuando "no soy ni su esclavo, ni su cómplice, ni su testigo?" (100). La respuesta que ofrece Barthes es que la relación del ser humano con el poder puede ser un constante "ir a la deriva", hacia otra parte.

### La libertad: el tercer sentido produce amor decolonial

Hay que recordar que el "estar a la deriva" tiene su propia tecnología que no se limita a enamorarse. Barthes asegura que constantemente se invita a entrar en esa otra parte del abismo por medio del "tercer sentido", que siempre ronda a cualquiera de los otros dos significados incluidos en una oposición binaria (Barthes, 1986: 49-67). Se atreve a sugerir que este tercer sentido tiene "la ventaja de referirse" no a una realidad denotada, sino "al campo del *significado* (y no al de la significación)" (1986: 51). Incluso cuando se percibe este tercer sentido, nuestra "intelección no consigue absorber por completo", pues es "testarudo y huidizo a la vez, liso y resbaladizo". Cada intercambio puede entenderse como cubierto

por ese sentido que brilla alrededor de lo que parece ser concreto. Es un sentido que no puede nombrarse, que es imposible de clasificar, que es adicional, y que ronda toda la necesidad humana de nombrar, clasificar, ordenar y controlar.

Esta teorización del tercer sentido tiene mucha similitud connotativa (si no es que denotativa) con la posición de sujeto con que se ha designado en el siglo XX a los sujetos-ciudadanos de Occidente, pues el tercer sentido solo se puede discernir cuando se entiende que "sobrepasa los límites" de la información, el conocimiento y la cultura dominantes (1986: 52). Puede parecer que los dos significados (el tercer sentido *y* el ser subordinado) están igualmente "limitado[s] para la razón analítica"; que prosperan en las prácticas de "carnaval", "escándalo", "juegos de palabras", "bromas" (1986: 52); a ambos se les considera "gastos inútiles; indiferentes a las categorías morales o estéticas", tal como lo son la deriva o el suplemento. Al igual que la política, que a mediados del siglo XX se identificó y reivindicó como "liberación del tercer mundo", el tercer sentido de Barthes exige que la conciencia humana deshaga las propias formas de las que depende la sociedad dominante para "recobrar la serenidad". Piensa que una vez que se perturbe esta tranquilidad occidental, la conciencia tendrá la oportunidad de "captar la envergadura, los rodeos". Y en las líneas y planos de esta nueva magnitud, la conciencia se relaciona con lógicas distintas de las del ego, la ley occidental y el orden narrativo.

Hemos visto tales "otras" lógicas que se llevan a cabo en el ejemplo del movimiento social feminista estadounidense tercermundista, en el cual la conciencia diferencial repolitiza las subjetividades (como los modos separatistas, supremacistas, revolucionarios o de igualdad de derechos) cuando funciona igual que el tercer sentido de Barthes para desdibujar las líneas "entre la expresión y el disfraz" y, al mismo tiempo, le permite "de manera sucinta esta oscilación" (55). Así, los practicantes del modo diferencial del movimiento social desarrollan y movilizan la identidad como una táctica política para volver a negociar el poder: por consiguiente, la identidad es tanto disfrazada como no disfrazada en una forma de conciencia diferencial que prospera a partir de la oscilación. Entonces el sujeto posicional no vive una mentira,

sino que se disfraza, pero con un disfraz real, como en el ejemplo de *Piel negra, máscaras blancas,* con un disfraz que permite la sobrevivencia. Esas eran las características de la liberación del tercer mundo que funcionaba durante la vida de Barthes, que se repitieron en el feminismo estadounidense tercermundista y que se refiguran para el siglo XXI en esta versión de una teoría diferencial del movimiento social (que se basa en la metodología de la emancipación) y que ilumina la existencia del tercer espacio de la conciencia diferencial.

Tales características se reiteran en el análisis de Barthes que hemos seguido hasta ahora. La evocación que hace del "enamoramiento" trae un modo de ser alternativo, no la conciencia en su modo acostumbrado, pero tampoco la inconciencia. Más bien, la obra de Barthes invoca otra conciencia (diferencial) y es *ella* la que ha hecho *concebible* la teoría y el método de la conciencia opositora (esbozados en el capítulo 2) como un conjunto interrelacionado de subjetividades y movimientos sociales que se resisten a los poderes dominantes. Cada modo de acción/conciencia opositora, vinculado con los otros en una relación dialéctica, crea una alquimia que va y viene entre ellos. Sin embargo, cuando elegimos una forma opositora de acción social, estas modalidades de ordenamiento no nos permiten simplemente "ir a la deriva", sino que nos conducen a escoger, picotear, convertir, rondar y andar en *low-ride* a través de los sentidos. En la medida en que la realidad (o lo que es denotativo) corresponde a lo que Barthes describe como "un *anclaje* de todos los sentidos posibles (denotados) del objeto", es difícil describir el contenido y la forma de la conciencia opositora diferencial en su forma opositora. Podríamos decir que el término *conciencia diferencial* representa un significante sin ningún significado establecido a menos que esté en una relación política directa mediante una de sus tácticas específicas.

Las exigencias de esta política configurada de similar manera son las siguientes: que el sujeto-ciudadano opositor sea receptivo a la presencia del tercer sentido obtuso que brilla detrás de todo lo que creemos que conocemos; que el sujeto-ciudadano renuncie al control sobre el sentido para percibir el tercer sentido, que ceda la tranquilidad asociada a la percepción dominante, o el tercer

sentido permanecerá invisible. Invisible, no afectará la conciencia, no perturbará, no dará energía al sentido para luego desbaratarlo mediante el trauma de la punción, del amor. El tercer sentido está presente y se puede reconocer, pero no al buscar lo que Barthes llama un "*más allá* del sentido (otro contenido, agregado al sentido obvio)", un sentido latente y no manifiesto. El tercer sentido es, más bien, el que "hace fracasar al sentido" por completo; es lo que no subvierte "el contenido; subvierte la misma práctica del sentido". En 1977, Barthes escribió que esta subversión de sentido es "una nueva y extraña práctica, que se afirma contra una práctica mayoritaria (la de la significación)". Incluso en la búsqueda política y estratégica de una solidificación nacionalista de la fuerza y la identidad, el tercer sentido siempre está presente, sin importar qué tan concreta sea la manera en que se fortalece la identidad en contra o dentro de los imperativos históricos de nación, cultura, raza, sexo, género, clase... o amor. La premonición de Barthes, vinculado como estaba a los procesos decoloniales del siglo XX, era que la evidencia de este tercer sentido es de antemano una presencia social y cultural determinada que "*todavía* no pertenece a la política de hoy pero, no obstante, *ya* pertenece a la política de mañana" (1986: 63).

## La política de mañana: el amor profético

Con el trabajo de toda su vida Barthes (desde sus primeras ideas sobre "la ciencia de la semiótica" hasta lo que produjo al final, en 1980, cuando pidió entrar al abismo a través del tercer sentido) se propuso eliminar el sufrimiento mediante la transformación de los poderes de la dominación que lo generan. En su mente esto implicaba que debía alejar su propio trabajo intelectual de la racionalidad de la academia occidental dominante.[8] Pero esta disociación no

[8] Al delinear las exploraciones que hizo Barthes durante toda su vida se observa que la narrativa dejó surgir la epifanía cuando él pasó de los análisis estructurales y semióticos de los detalles que forman los signos de la experiencia cotidiana a estudiar los significados que no se pueden categorizar, controlar o, como él dijo, "nombrar". En su última exploración, *Incidentes* y *Fragmentos de un discurso amoroso,* emplea una prosa poética

podría ocurrir sin su insistencia en que su obra se vinculara con algo más, con otro sistema de pensamiento capaz de sustituir los viejos mecanismos de poder y conocimiento:

> Quiero cambiar de sistema: no desenmascarar más, no interpretar más, sino hacer de la conciencia misma una droga y a través de ella acceder a la visión sin remanente de lo real, al gran sueño claro, al amor profético.
>
> ¿Y si esa conciencia —una conciencia semejante— fuera nuestro porvenir humano? ¿Y si, por un giro supletorio de la espiral, un día, resplandeciente entre los demás, desaparecida toda ideología reactiva, la conciencia se convirtiera finalmente en esto: la abolición de lo manifiesto y de lo latente, de la apariencia y de lo oculto? ¿Si se requiriera del análisis no ya destruir la fuerza (ni tampoco corregirla o dirigirla), sino solamente *decorarla*, como lo haría un artista? (67-68).[9]

"¿Nos imaginamos", continúa, que las ciencias humanas y sociales que examinan y analizan la vida social y psíquica humana y sus errores, "descubra[n] un día" su propio error, su propio desliz o fallo y que "ese lapsus sea una forma nueva, inaudita, de la conciencia?" (68).

En su último libro, esta "forma nueva, inaudita, de la conciencia" (de "amor profético") se sitúa como otro sistema de conocimiento y poder. En su terreno, la conciencia, la vida, la estética y el conocimiento se vuelven algo distinto de lo que vivimos ahora, y el poder se torna estético, una decoración. La versión de Barthes de "enamoramiento" produce este tipo de apertura *punctum* o "lapsus". En dicho fallo, el amante "va a la deriva" hacia alguna otra parte a través de un pasaje que da acceso a una conciencia diferencial. Barthes escribe que en su obra, el tercer sentido, "que es posible situar de forma teórica, pero no describir", se puede definir

que se dirige al momento en que la tierra desaparece bajo nuestros pies, surge el abismo, se confunde y subvierte con inspiración poética, iluminación y revelación, invocando un momento que no es de origen ni de autoridad primaria. Sin embargo, irónicamente, esta forma subvierte la autoridad académica tradicional de su propio discurso como teórico literario.

[9] Conviene repetir la nota al pie de Barthes porque le parece necesario presentar la siguiente aclaración en forma de una etimología para su versión del "amor profético". Escribe que "los griegos oponían [...] *onar*, el sueño común, a [...] *hypar, la visión profética (jamás creída)*" (67; cursivas mías).

ahora como el paso del lenguaje al proceso (64), un pasaje de la narrativa a una erótica del ser, al "alma", a la conciencia diferencial que propusieron las feministas de color en la década de 1980.[10] Cada vez que el sentido no puede hallar un significado sólido escapa de aquello que está controlado y es conocido, es rebelde ante cualquier oposición binaria o se somete al trauma en relación con lo "real"; entonces la conciencia "caduca" y se permite el pasaje al terreno de la conciencia diferencial.[11]

La conciencia diferencial se describe como un grado cero de significado, una contranarrativa, una utopía/no lugar, el abismo, el *amor en* Aztlán, el alma. Se tiene acceso a ella a través de diferentes pasajes que pueden incluir la forma diferencial del movimiento social, la metodología de la emancipación, la poesía, el proverbio transitivo, el pastiche opositor, la Coatlicue, la voz media. Estos *puncta* liberan la conciencia de su anclaje en la narrativa y el lenguaje dominantes para que pueda experimentar los significados que se encuentran en el grado cero del poder, de la conciencia diferencial. Como expuse en los capítulos 3, 4 y 5, la metodología de la emancipación está formada por las tecnologías de la semiótica, la deconstrucción, la metaideologización, *democratics* y la percepción diferencial. Estas herramientas conforman el cuerpo del modo diferencial del movimiento social y guían el despliegue de sus tácticas, que incluyen las formas de resistencia de igualdad de derechos, supremacista, revolucionaria y separatista. Dichas tácticas se graban de diversas maneras en la realidad social, en el lenguaje y la narrativa dominantes, en lo global posmoderno y neocolonial. Juntos, estos procesos y procedimientos conforman

[10] Este proceso de acción social, identidad y transformación de la conciencia, que se entiende como "amor profético" o "alma", es el sentido que está detrás del título del libro de Anzaldúa *Making Face/Making Soul/Haciendo Caras,* y es la razón por la que muchas feministas de color estadounidenses prestan tanta atención a temas relacionados con el "espíritu", el "alma" y el "amor". Para conocer algunos ejemplos recientes véanse Alcalá 1997; Gunn Allen 1986; Anzaldúa (comp.) 1987a; Mesa-Bains s.f.; Rebolledo 1993, y Pérez 1998: 54-63.

[11] Y al movimiento social diferencial, al amor en el mundo posmoderno o al amor en Aztlán. Laura Pérez explica: "Aztlán existe como una nación invisible dentro de la 'comunidad imaginada' y envolvente del discurso estadounidense que domina. Las prácticas cotidianas en esta zona colectiva invisible son un desorden para la *migra* (los agentes de la patrulla fronteriza) de la cultura dominante" (1993, manuscrito inédito: 1).

una hermenéutica orientada a definir y realizar acciones sociales opositoras como un modo de "amor" en el mundo posmoderno. En cada nivel se crea un flujo multidimensional y complejo: los terrenos de la conciencia diferencial, el de la "realidad", sus creaciones y transformaciones sociales, y el de la metodología de la emancipación participan en dinámicas fluidas en las que cada una afecta a las demás.

## Otra versión de la misma hermenéutica: Jacques Derrida

El objetivo expreso del teórico cultural y literario Jacques Derrida al escribir el manifiesto de 1968 que intitula *Différance*[12] fue "agravar el juego" (39)[13] de un sentido siempre presente, oculto y no obstante irritante, que solo se percibe de reojo, una presencia que mueve, transforma y desaparece, pero que nunca se va. Nos advierte que mirar directamente esta ubicación (que es lo que él quiere que hagamos) es entrar en este terreno. Lo que he identificado antes como "conciencia diferencial", "la conciencia de la mestiza", el "abismo", el "grado cero" o el "tercer sentido", representa un poder que se extiende infinitamente, que controla internamente y, no obstante, es rebelde, y que Derrida designa como *différance.* Tanto él como Barthes coinciden en que este poder diferencial ha permanecido "silencioso" y ha escapado de "la vista y [el] oído" dentro de los órdenes culturales occidentales. Pero una nueva "práctica de percepción" puede permitir que los sujetos-ciudadanos identifiquen esta forma de conciencia y actividad. De hecho, esta nueva práctica de percepción puede referir "felizmente" a los sujetos-ciudadanos, prosigue Derrida, a un orden político y cultural nuevo (41).

[12] Las siguientes referencias a esta obra se proporcionarán dentro del texto. Los orígenes de Derrida están en el "tercer mundo", pues nació en Algeria en 1930 y estudió en Francia. Al igual que la obra de todos los pensadores que se exploran en este libro, los estudios de Derrida recibieron el enorme impacto del fin de la expansión colonial occidental y de las prácticas políticas decoloniales en todo el mundo.

[13] La traducción es de Carmen González Marín: *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1994. N. de la T.

En su acepción más básica, el término *différance* significa aquello que es otro, y también significa una actividad. Esta ubicación y este movimiento simultáneos operan como "un cálculo económico", pues la *différance* es un "intervalo que posterga para más tarde lo posible que es imposible en el presente"; es el "otro" que se difiere (41). Por consiguiente, la *différance* es un "rodeo sistemático", una "demora" o "un retraso" (43); es un punto de transferencia psíquico que nos es familiar, o un pasaje, para los sujetos-ciudadanos que han interiorizado lo que Derrida llama una noción del ser diferente, "no ser idéntico, ser otro, discernible" (44). Pero si la *différance* representa un tipo de diferencia, también es un proceso, un giro, un tropo, un movimiento o una identificación que contiene el medio para destruir cualquier economía de diferencia, cualquier orden (54); porque este terreno de la *différance* nos refiere más allá de cualquier categoría conocida: nos lleva, dice Derrida, "más allá de nuestra lengua [...] de todo lo que en ella puede nombrarse" con el lenguaje. Además, la *différance* pide la "transformación, necesariamente violenta" de los lenguajes dominantes "*en una lengua totalmente diferente*" (60; cursivas mías).

Según Derrida, la *différance* es un terreno que solo habrá de expresarse mediante el desarrollo de una "nueva lengua", una lengua concebida "fuera del mito de la lengua puramente materna o paterna" que pertenece a "la patria perdida" del pensamiento occidental dominante (62). Este nuevo lenguaje de la *différance solo* se puede producir cuando uno está poseído por la "afirmación", escribe Derrida, no obstante la negatividad. Se produce dentro de un sistema de signos fresco que se construye a través de poner "en juego", con "una risa y un paso de danza", mediante modos de proceder que son "extraños" a la dialéctica occidental (62). Por consiguiente, para invocar la *différance* debemos relacionarnos con los perturbadores placeres de la fe, de la "esperanza" y de la posibilidad utópica. Estos son los sentidos que energizan y motivan su exploración intelectual y política; son lo que une la *différance* con la conciencia diferencial y con la metodología de la emancipación. Al igual que el abismo sin nombre del imaginario de Barthes, que él piensa que conducirá a una política del futuro, desde la visión de Derrida la *différance* (que todavía no es "ni una palabra

ni un concepto" con currículum académico) es "estratégicamente lo más propio para ser pensado, si no para ser dominado" como lo más característico de nuestra época.

**La tercera (voz) (verbo) (espacio) (mundo)**

Al igual que Barthes, Derrida pugna por un nuevo orden que pueda defender la filosofía occidental de las oposiciones binarias en que se basa. Irónicamente, este nuevo orden, la *différance,* surge de la misma ubicación que precede y sustenta las oposiciones binarias. Es más, la *différance* representa el (des)orden fundamental, en oposición al cual se hace posible la distinción misma entre lo activo y lo pasivo. En este sentido se puede decir que la *différance* representa la actividad de la ahora arcaica forma verbal conocida como voz media (44). Esta forma gramatical que se empleó en el sánscrito y el griego antiguos ha desaparecido de todas las lenguas vivas conocidas. Es una forma verbal, ni activa ni pasiva, en la que los actos de habla del sujeto van "hacia atrás" sobre el sujeto y también "hacia adelante" sobre su objeto (como en el juramento "Juro decir la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad" en el ritual del discurso jurídico estadounidense). Más adelante describiré el funcionamiento de esta tercera voz dentro de mi exposición de las exploraciones de Hayden White. Por el momento la explicación de Derrida es simplemente ésta: que la voz media del verbo no representa la acción de un sujeto o un objeto, y no empieza desde un agente o desde un objeto; de hecho, escribe, la voz media no puede entenderse de acuerdo con "cualquiera de estos términos" anteriores (44). En vez de eso representa una forma de habla que no se usa hoy día en ninguna lengua viva; sin embargo, es capaz de transformar tanto a quien habla como al objeto de su habla en el momento en que es pronunciado. La visión de Derrida y su dictamen es que la filosofía occidental "ha comenzado por distribuir" la actividad de "la voz media, una cierta intransitividad" (que es lo diferencial) "en [la] voz activa y en [la] voz pasiva" del ser; "constituyéndose en esta represión" la cultura occidental (44).

Derrida afirma que la actividad distintiva de la voz media reprimida que alguna vez se utilizó puede servir como *punctum*, como punto de tránsito hacia "este damero sin fondo donde el ser se pone" en juego. Desafía al lector para que encuentre su camino rumbo al terreno de la *différance* para "quedarse en la dificultad de este paso", especialmente en las realidades en las cuales la "metafísica [occidental] en todas partes [...] normaliza" la conducta, pensamiento y habla (57). Promete que el acceso a este pasaje está en todos lados, pues "en todas partes, es la dominación del existente lo que viene a solicitar la *différance*, en el sentido en que *solicitare* significa, en viejo latín, sacudir como un todo, hacer temblar en totalidad" (56). Al igual que el abismo sublime de Barthes que perturba, agita e incita el sentido con su grado cero, el trabajo de la *différance* de Derrida solicita de manera parecida la estructura de todo tipo de orden humano. Así, el ascenso de la *différance* como aquello que rompe sentidos más viejos revela en su actividad nuevas aperturas para leer, escribir, interpretar y ser.

El concepto y los métodos de la *différance* según los define Derrida son sustancial y estructuralmente análogos a ciertos aspectos de conceptos ya explorados, como el "feminismo estadounidense tercermundista", el "modo diferencial de la acción/conciencia opositora", "la conciencia de la mestiza" y el "abismo", el "*punctum*" o el "tercer sentido" de Barthes, al igual que a las dinámicas que activan y tienen como objetivo la metodología de la emancipación. Pero Derrida no une explícitamente las posibilidades de la *différance* con el movimiento social opositor. El vacío (*lacuna)* del ensayo se indica en el siguiente pasaje; no obstante, ahí mismo se mencionan los profundos vínculos de su concepto de la *différance* con la teoría y el método del movimiento social que llevan a cabo las mujeres estadounidenses de color, por ejemplo, dentro del feminismo diferencial de finales del siglo XX. Derrida admite que no sabe cómo "comenzar a trazar" su propuesta, el "gráfico de la *différance"; solo* está "claro que esto no puede ser expuesto" (41). "Nunca se puede exponer más que lo que en un momento determinado puede hacerse presente, manifiesto", escribe, y la *différance* en Occidente no se puede poner de manifiesto. Tal como lo ve Derrida, el problema es que si la *différance* es "lo que

hace posible la presentación del presente" y del estar presente en Occidente (aunque "no se presenta nunca como tal") (41), ¿cómo podemos pensar "lo otro del texto de la metafísica occidental"? (60). Si la *différance* es la base reprimida de la cual surge la metafísica occidental, ¿cómo podemos distinguir la *différance* como aquello que también se opone a la metafísica occidental? ¿Cómo puede entenderse la *différance* como un orden alternativo para la conciencia humana y la sociedad? ¿O estamos atorados (como teme Jameson) solo con inscripciones poéticas o teóricas, como las nociones de Derrida y de Barthes de la *différance* o el abismo, que solo pueden identificar posibilidades "innombrables" para la liberación psíquica y social?

## La *différance* es una posición gramatical de subyugación: un poder de tercera fuerza

La respuesta a estas preguntas está, como la *différance* misma, paradójicamente oculta y, no obstante, presente en el texto de Derrida. Si como sostiene, el pensamiento occidental "se inicia" con la distribución de la *différance* (o la voz media) en alguna oposición binaria entre lo que es activo y lo que es pasivo; si la filosofía occidental misma se ha constituido en esta distribución y represión; si la *différance* es lo que hace posible "estar-presente", aunque la *différance* es ella misma invisible; si la *différance* no puede exponerse sin colapsar el sistema occidental, entonces hay mucho en común entre la posición gramatical de la *différance* dentro de la cultura dominante y la "posición gramatical" que se asigna a grupos específicos de personas subordinadas dentro del orden social estadounidense. Se puede incorporar en la sociedad dominante a las poblaciones conquistadas y dominadas, incluso cuando esto ocurre negativamente al distribuir sus posibilidades de acuerdo con su racionalidad binaria (hombre/mujer, heterosexual/homosexual, blanco/negro, humano/no humano, activo/pasivo, mismo/diferente, etc.). Pero a veces se socava esta distribución.[14] Hay formas culturales

[14] También hay grupos sociales que ocupan en la sociedad el lugar de la voz media reprimida, de la *différance*. Su liberación rompería las cadenas sociales y psíquicas que man-

y humanas que no quedan fácilmente en uno u otro lado de una oposición binaria dominante:[15] son los restos, ininteligibles para el orden dominante, que se sumergen y se hacen invisibles (reconocerlos sería alterar el orden binario de lo mismo y lo diferente).

La producción de la cultura occidental ha corrido a la par de este proceso: conforme surge, divide el significado en binarios y reprime el resto, con lo que constituye la *différance,* que se vuelve una presencia viva, marcada gramaticalmente, sostenida, encarnada y experimentada dentro del orden social dominante por las poblaciones subyugadas que no "encajan". Tanto Jameson como Derrida temen que no pueda surgir una fuerza que se oponga a la metafísica occidental, pero este temor invisibiliza las formas ya presentes de esta tercera fuerza que las decolonizaciones del siglo XX han liberado en el escenario mundial.[16] De hecho, esta presencia de la tercera fuerza (y del tercer mundo) hizo incluso concebible la presencia de la *différance* para Derrida en 1968, pues en ese momento él seguía conceptualmente ciego, como Barthes y Jameson, a esos aliados (gramaticales y materiales) de la resistencia.

La decolonización puso en circulación social una versión *transformada* de la *différance* de Derrida; transformada porque estaba *politizada* y *se manfiestó concretamente*, primero como la "liberación del tercer mundo" de la década de 1950, una liberación que destruyó los binarios naturalizados (primero/segundo, blanco/negro, dominante/ subordinado, superior/inferior) con el fin de liberar lo reprimido. Más recientemente y en un grado mayor, esta versión politizada de la *différance* ha hallado su encarnación y desarrollo más materiales en la práctica, la teoría y los métodos políticos opositores y explícitamente diferenciales del feminismo estadounidense tercermundista de las décadas de 1970 y 1980, que rápidamente se está

tienen unidos los dos lados de la oposición binaria: no más jerarquía, no más dominación.

[15] Fue esta imposibilidad de "encajar", que impulsó a Sojourner Truth a preguntar irónicamente "¿Qué acaso no soy mujer?", lo que ayudó a crear la promesa cultural de "la conciencia de la mestiza" y la postura que tienen las y los mestizos, asiáticos, chicanos e indios estadounidenses, que hace poco aún seguían siendo parte de culturas y colores invisibles y no marcados, ni blancos ni negros.

[16] En términos generales, la decolonización no solo de las naciones, también de las mujeres, las sexualidades, los géneros, las razas, las etnicidades y los estudiantes [...] de los órdenes sociales y de sus categorías, como el "amor".

volviendo un feminismo "del tercer espacio". En estas décadas, las feministas de color, así como otros transgresores de clase, sexo, raza y género desplazados en forma similar, se volvieron agentes oportunos y diestros de una práctica política que ya no debemos llamar *différance*.[17] Si podemos concordar en que las poblaciones estadounidenses de color de antes sirvieron gramaticalmente como representantes y funcionarias de la *différance* para beneficio de las relaciones dominantes, sobreviviendo en ese espacio (silencioso) intermedio que hizo posibles el orden social, la alianza, la afinidad e incluso el amor entre pieles blancas, entonces hoy, con la *différance* liberada y ya no invisible gracias a la presencia emergente de sujetos que salen de la colonización, la naturaleza de la afinidad social misma debe cambiar, y ya ha cambiado, al igual que está cambiando la naturaleza del amor en Occidente. Más adelante, al rastrear lo que surge como una hermenéutica del amor, traduzco el lenguaje de la *différance* de Derrida para poner de manifiesto el lenguaje del orden social incrustado en él: la metodología de la emancipación.

## El final del *apartheid* académico

Una transcodificación ayudará a hacer visibles las herramientas teóricas, metodológicas y prácticas capaces de unir la teoría cultural y crítica a través de las disciplinas. En el siguiente ejemplo vinculo el terreno teórico de la *différance* con la crítica, la teoría y el método del feminismo estadounidense tercermundista. Es importante reconocer que en el ejemplo de la figuración retórica feminista estadounidense tercermundista (que interrelaciona tropos del movimiento social liberales, revolucionarios, supremacistas, separatistas y diferenciales) las diferencias entre cualquiera de las ideologías opositoras se producen, y al mismo tiempo se aplazan, a través del modo diferencial del movimiento social, que ahora

[17] Sin embargo, de todas maneras, puede ser útil entender la *différance* como ese espacio que circula alrededor, a través y fuera de un cuadrado greimasiano de hombres blancos/mujeres blancas/hombres de color/mujeres de color. Véase Jameson 1988.

podemos reconocer como un modo *politizado* y material del proceso mismo que Derrida llama *différance.* Cada modo del movimiento social, sea que funcione dentro de términos liberales, revolucionarios, supremacistas o separatistas, adopta retroactivamente un significado nuevo cuando se le usa diferencialmente, y aplaza sus propias diferencias mediante una alquimia transformadora. Esta forma *politizada* de *différance* transforma cada ideología opositora en una *táctica* del movimiento social diferencial que se emplea estratégicamente.

De esta manera, el modelo terminológico de la *différance* de Derrida recodifica y traduce lo que en el presente libro he reconocido como el "feminismo estadounidense tercermundista", "la forma diferencial del movimiento social I", la "conciencia diferencial III", y lo que Barthes ha llamado el "abismo" y el "tercer sentido" (vos, espacio).[18] Al leer estos aparatos teóricos juntos a través de la lente de la definición que hace Derrida de la *différance,* quedan expuestos tanto la naturaleza activista de la *différance* como los objetivos filosóficos de la práctica política del modo diferencial del movimiento social, y el que, para ambos (según Derrida), todo "es estratégico y aventurado". Por consiguiente, podemos reconocer la práctica feminista estadounidense tercermundista y diferencial como un ejemplo de *différance* politizada cuando percibimos el feminismo diferencial estadounidense tercermundista como "aventurado", escribe Derrida,

> porque esta estrategia no es una simple estrategia en el sentido en que se dice orienta la táctica desde un objetivo final, un *telos* o el tema de una dominación, de una maestría, y de una reapropiación última del movimiento o del campo. Estrategia finalmente sin finalidad (42).

[18] Podríamos hacer una lista con otras designaciones teóricas de este aparato, desde el "tercer espacio" de Homi Bhabha hasta el "discurso minoritario" y las "líneas de fuga" propuestas por Deleuze y Guattari. Sin embargo, no busco agregar ejemplos, sino destacar que una estructura metateórica común motiva esos esfuerzos a través de las disciplinas y relacionar dichos esfuerzos políticos y teóricos semejantes con la realidad histórica de la decolonización, es decir, con las contribuciones que han hecho los sujetos subordinados (queers, mujeres, poblaciones de color, esclavos, niños y niñas, estudiantes) a la evolución del conocimiento humano y a la libertad espiritual, psíquica y social.

Además, cuando ciertas ideologías opositoras, como los modos liberales, revolucionarios, supremacistas o separatistas, se llevan a cabo estratégica y diferencialmente como tácticas, cada una se interrelaciona dialécticamente en lo que Derrida dice (al describir la *différance)* que es la "estructura de una intricación, de un tejido, de un cruce que dejará partir de nuevo los diferentes hilos y las distintas líneas de sentido —o de fuerza— igual que estará lista para anudar otras" (40). Hay profundas posibilidades de coalición en el tipo de reunión que se propone aquí.

En el ejemplo del feminismo estadounidense tercermundista de la década de 1970 esta estructura de entretejido permitió alianzas entre distintas ideologías opositoras dentro de la modalidad de la conciencia diferencial que Anzaldúa llamó "conciencia de la mestiza" o "conciencia nepantlera". Las feministas estadounidenses de color han reclamado obstinadamente este espacio intermedio como el de "la intrusa/dentro" (Patricia Hill Collins), el de "otredad in-apropiada" (Trinh Minh-ha), la "casa de la diferencia" (Audre Lorde) o la movilidad perturbadora del "esencialismo estratégico" (Gayatri Spivak). Derrida escribe sobre este espacio que "se borra al presentarse, se ensordece resonando" (57) precisamente en la manera en que el feminismo estadounidense tercermundista regresa a las sombras del movimiento social durante la década de 1990. Esto ocurre porque con el movimiento social diferencial de la metodología de la emancipación (y su realización) se crean necesariamente nuevos modos de resistencia y surgen nuevas preguntas y respuestas que superan las que había antes, pues se trata, por encima de todo, de una teoría y un método de conciencia opositora que no pertenecen a una sola población, a ninguna raza, género, sexo o clase, excepto a los subordinados que tratan de empoderarse. El proceso de la *différance,* prosigue Derrida, "puede muy bien prestarse él mismo, si no ya a su reemplazo, al menos a su encadenamiento en una cadena que en verdad no habrá gobernado nunca" (43), como ocurre con cualquier resultado que pueda desencadenar el uso, percepción o conciencia del movimiento social diferencial. Derrida concluye su descripción de la *différance* con el siguiente pasaje famoso, e insiste:

> No solo no hay reino de la *différance*, sino que *esta fomenta la subversión de todo reino*. Lo que la hace evidentemente amenazante e infaliblemente temida por todo lo que en nosotros desea el reino, la presencia pasada o porvenir de un reino. Y es siempre en el nombre de un reino como se puede, creyendo verla engrandecerse con una mayúscula, reprocharle querer reinar (56; cursivas mías).

La *différance* perturba toda norma; dado que se politiza como un movimiento social diferencial, puede activar y transformar cualquier táctica, y está permanentemente en proceso de transformación. Pero también deja una "marca", escribe Derrida, a la cual es posible seguir (57).

## Creando conocimientos interdisciplinarios a través de las disciplinas: Hayden White

Entre las contribuciones más importantes de Hayden White destaca el haber materializado la presencia de la *différance* en un método que pueden usar los historiadores y analistas de las ciencias sociales y las humanidades. Resumo la primera argumentación de White (12):[19] todo conocimiento académico está cerrado, estructurado y entramado por modos particulares de percepción, "marcos mentales" que representan "posturas" específicas que adoptan las personas ante la realidad histórica.[20] El objetivo radical del estudio académico de White es desarrollar un método y "una tipo-

[19] La traducción es de Stella Mastrangelo: *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, FCE, 2001.

[20] El método que propone White propicia que los académicos aprendan a elegir *conscientemente* entre posturas alternativas para traducir la realidad en discurso. Al usar este método, el investigador comprende que todas las representaciones construidas, las "estrategias para constituir una realidad" de todos los académicos, contienen "sus propias implicaciones éticas". Según White, determinar las implicaciones éticas de las producciones académicas es tan importante para su construcción como el contenido mismo de la investigación, y esto se puede reconocer al leer "el contenido de la forma" en el que se ha organizado y presentado la investigación. El método de White permite que las "mentalidades" académicas se identifiquen y analicen como ideologías, cada una limitada de manera distinta en el poder y por este para crear y circunscribir formas contrastantes de conocimiento, de ética, de historia y de realidad. El método de White ha proporcionado a las ciencias sociales y humanas una orientación analítica nueva, además de la base a partir de la cual pueden producir una versión propiamente estadounidense de los estudios culturales.

logía de los modos de comprensión" que permitan una mediación "entre ideólogos que compiten entre sí" —y que ven su propia posición como lo que es real— y sus opositores, cuyas posturas consideran una "mera ideología" o una "falsa conciencia" (1978b: 22). Los protocolos de White para traducir entre estas formas de pensamiento se basan en lo que él identifica como un esquema-plantilla con cuatro modos para entender y crear relaciones sociales y humanas, algo que desde entonces se ha difundido y conocido como "tropos". White entiende que un tropo no solo es una "desviación *de* un significado posible y apropiado", sino también una "desviación *hacia* otro sentido" (1978b: 2). En esta exposición presento un tropo adicional hacia lo que *permanece,* es decir, hacia la forma de conciencia que se requiere para *distinguir o moverse entre* distintos modos de conciencia, o tropos. ¿Cuál es el modo de conciencia que queda adentro y, sin embargo, *afuera* de este "número de posturas posibles" para constituir el conocimiento académico, la posición que le permitía a White producir y articular su propia metateoría y su método de análisis? Al inicio del siglo XXI, casi veinte años después de *Metahistoria,* White empieza a identificar y definir los protocolos necesarios para acceder a *esta* forma de conciencia diferencial. Respecto de este modo de conciencia, escribe que las "ciencias humanas y sociales [en la medida en que presuponen una concepción específica de la realidad histórica o se basan en ella] son ciegas al carácter *sublime* del proceso histórico y a la política *visionaria* que autoriza, al igual que la conciencia histórica disciplinada que instruye sus procedimientos de investigación" (94; cursivas mías).[21] Hayden White no se aleja de esta idea de lo sublime. El conocimiento que genera produce una teoría y un método vinculados con el feminismo estadounidense tercermundista y que es un modelo para los estudios culturales, políticos e históricos interdisciplinarios.

[21] La traducción es de Jorge Vigil Rubio: *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, Barcelona, Paidós, 1992. N. de la T.

## La, tercera, media voz reflexiva es revolucionaria

Lo que White identifica se agrega a lo que se describe como otro tipo de *moralidad,* una que le permite a su practicante actuar tanto dentro como fuera de la ideología. Desde este atípico posicionamiento moral, académico y diferencial, el practicante rompe con la ideología y a la vez habla en ella y desde su interior. Tanto Derrida como White consideran que esta ubicación moral y todas sus consecuencias pueden, otra vez, describirse adecuadamente a través del medio técnico de lo que los estudiosos de la gramática llaman "la voz media del verbo".[22] Anteriormente mencioné que aunque en las lenguas modernas se ha perdido la voz media del verbo, hay otras rutas (como en el amante-que-no-elige de Barthes) que hacen asequible este mismo modo de conciencia que no tiene que elegir entre lo activo y lo pasivo para expresarse. Las exploraciones académicas de White buscan reintroducir esta forma verbal media en la realidad social.

En mi exposición sobre Derrida introduje la equivalencia gramatical y metafórica de la *différance* que se encarna en las posiciones de subjetividad permitidas a las personas estadounidenses de color, y planteé que cuando las poblaciones subyugadas surgen de esta posición gramaticalmente esclavizada como la tercera presencia reprimida que facilita y racionaliza las oposiciones binarias en Occidente, entonces la tercera voz, la voz media, también se libera, en la forma opositora de la conciencia que yo llamo "diferencial". Esta forma de conciencia le pide al actor opositor que *piense modalmente* (es decir, de una ideología opositora a otra o, como diría White, de un tropo a otro) de la misma manera en que las poblaciones indígenas nativas lo han venido haciendo desde el principio de la conquista y la colonización.[23] En su exploración,

[22] La tercera voz no es activa ni pasiva y tampoco está regida por el género, la raza o las reglas. Los discursos indoeuropeos no han acordado un nombre o un lenguaje para identificar cuál es la producción de la voz media del griego o del sánscrito en el discurso occidental. Esta es una de las razones por las que los teóricos de varias disciplinas reinventan constantemente sus términos.

[23] Véanse, por ejemplo, las formas de conciencia a favor de las cuales argumentan Paula Gunn Allen en *Grandmothers of the Light: A Medicine Woman's Source Book* (1991) y

White advierte que esta capacidad para pensar o actuar modalmente no es posible sin el reconocimiento y la aplicación simultáneos de la "tercera" voz media del verbo, que en sí misma se puede considerar un *modo específico de la conciencia*.[24]

White explica que las voces tercera y media del verbo funcionan a través de una "relación metatransitiva entre un agente, un acto y un efecto" (1992: 180); es "metatransitiva" porque estos tres cuerpos funcionan uno a través del otro para afectar simultáneamente a los demás. Esto significa que la voz media se puede entender como "al mismo tiempo productora de un efecto sobre un objeto" y "constitutiva de un tipo específico de agente [...] por medio de una acción" (1992: 181). Entre los ejemplos que ofrece White están los actos de "prometer", "hacer un juramento" y "juzgar", pues al realizarlos "no solo actuamos sobre el mundo, sino que también cambiamos nuestra relación con él" (1992: 187). De manera parecida he expuesto que la realización de la forma diferencial del movimiento social también está diseñada (en los detalles de sus tácticas ideológicas y opositoras) para actuar sobre la realidad social y, al mismo tiempo, transformar la relación del practicante con ella, pues el movimiento social diferencial solo puede funcionar a través de la metatransitividad, que es "un tipo semejante de acción dual que se realiza sobre un objeto y sobre uno mismo", escribe White, un tipo similar de "coto dentro de la acción" (181). Así como podemos decir que un activista es lo que existe en el interior de la resistencia (es solo *en* la acción y *por* la acción que se puede decir que el practicante existe), así también funciona la tercera voz del verbo: se *constituye* cuando "actúa y se actúa sobre ella" (182). El movimiento social diferencial se puede considerar entonces un *efecto técnico* en el que el activista *se hace* en el momento de actuar, se "vuelve" o se "hace" de la misma forma en que el juez y quien promete o quien hace un juramento se "hacen" en el acto de juzgar,

Ramón A. Gutiérrez en *When Jesus Came, the Corn Mothers Went Away: Marriage, Sexuality, and Power in New Mexico, 1500-1846* (1991).

[24] White mismo observa esto en su exposición sobre Freud en "Writing in the Middle Voice" (1992). Judith Butler ha teorizado esta voz media del verbo y la conciencia radical que implica como "performatividad". Véase su excelente exploración de esta ubicación teórica en *Excitable Speech: A Politics of the Performative* (1997).

prometer o hacer un juramento. Por consiguiente, al entender así esta función de la voz media del verbo, también se comprende el modo diferencial de la conciencia-en-oposición.

Hayden White proporciona un ejemplo muy claro en su exposición sobre la forma verbal de la voz media en griego antiguo para el matrimonio heterosexual, donde muestra de manera significativa cómo "un hombre y una mujer se relacionan respectivamente". *Gamein* es una forma verbal activa, reservada para los hombres, que significa "desposar", mientras que *gamesthai,* el mismo verbo pero en la voz media, se reserva para las mujeres y significa "casarse". White explica que la diferencia entre estas dos formas verbales "no se refiere a hacer algo, por un lado, y que a una le hagan algo, por otro", diferencia con la que estamos familiarizados en los términos falocéntricos dominantes de estados activos o pasivos. La diferencia entre estas dos formas verbales antiguas más bien es un asunto de "distinguir entre dos tipos de *transitividad*, una en la que ya sea el sujeto o el objeto permanece *fuera* de la acción" del lado de los hombres, y "una en la que se borra la distinción entre el sujeto y el objeto" del lado de las mujeres (1992: 186).

Por consiguiente, la tercera voz del verbo, opuesta a las construcciones activas o pasivas, representa una forma de conciencia en la que no hay separación entre el sujeto y el objeto de la acción, los cuales, más bien están fusionados. White escribe que las acciones y sus efectos también se han "concebido para ser simultáneos", y el pasado y el presente se entienden como "integrados" (186). Esta voz media (y tercera) del verbo, que gravita entre el movimiento de activo y pasivo, de pasado, presente y futuro y en medio de este, invoca una condición psicológica específica que actúa de acuerdo con cualquier precepto que vincule mejor al ser-del-agente con su causa.[25] En consecuencia, el propósito de esta actividad única de la voz media es indicar cualquier acción formada por lo que White describe como "una conciencia moral intensificada por el sujeto que la realiza": "prometo", "juro", "juzgo que..." (186). La voz media se puede ver como la encarnación técnica de lo que

[25] Por consiguiente podríamos decir que el agente de la tercera voz está *ligado* al proceso de la conciencia diferencial y sus tecnologías opositoras.

él llama una "*moralidad de la forma*": su ser está directamente motivado por y vinculado con el *mundo social* dentro del cual debe actuar el agente, un mundo social cuya acción regresa a él, pero solo mediante la intercesión del propio acto del agente. Así, la voz media representa una forma de conciencia modal, politizada y diferencial.

A diferencia de un uso ingenuo de cualquier modo de conciencia opositora anterior, sea liberal, revolucionario, supremacista, separatista u otro, en el que el activista intenta ejercer poder sobre *lo que* se concibe como un objeto (como en la forma verbal activa), y a diferencia de posiciones de subordinación social como las de "mascota", "animal de caza" o "salvaje", posiciones permitidas a las personas oprimidas en las cuales los poderes exteriores ejercen dominación sobre el sujeto, quien solo puede actuar en respuesta (como en la forma verbal pasiva),[26] la voz media representa la consciencia que se necesita para transformar cualquiera de estos modos de resistencia anteriores desde sus encarnaciones activa-o-pasiva a lo que White llama una forma diferencial "reflexiva" (185). Ese modo reflexivo de conciencia despliega de manera consciente la subjetividad y evoca una *nueva* moralidad de la forma que interviene en la realidad social mediante el uso de una acción que re-crea al agente incluso mientras crea la acción, en un círculo de transformación quiásmico y continuo. De esta manera, la activista diferencial se hace a través de la intervención ideológica que ella también está realizando: el único resultado final predecible es la transformación misma.

La tecnología de la voz media del verbo proporciona el medio específico para ejecutar el modo de conciencia en oposición que pide Althusser, capaz de actuar al mismo tiempo tanto desde el interior de la ideología como desde fuera de ella. De hecho, la ubicación de la voz media es semejante al lugar *exigido* a esas personas "oprimidas" que, como observa Fanon, actúan reflexivamente para realizarse ellas mismas de manera consciente al actuar, permaneciendo siempre dentro de la acción, y también fuera de

[26] Para más descripciones de esta forma verbal persistente pero "pasiva", véase la nota 5 del cap. 2.

ella, en la ubicación media, móvil y transitiva de la "conciencia duplicada". La tecnología de la voz media que se politiza de esta manera representa un mecanismo para la sobrevivencia, así como para producir y realizar un metanivel de movimiento social opositor y de coalición, político y moral. Al reconocer estas conexiones de la conciencia y la resistencia diferenciales con la voz media del verbo, se repolitiza y se hace contemporánea la metateoría de los tropos de White, que se convierte en otra fórmula aplicada vinculada estrechamente con la metodología de la emancipación, como parte de una hermenéutica que lleva al amor, una cosmopolítica de la disidencia en el mundo posmoderno.

# 7. La fuerza revolucionaria: unir el deseo con la realidad

El desarrollo de nuestro lenguaje parte de una cultura que detesta cualquier cosa que tienda a oscurecer o borrar el hecho del ser humano que está aquí y ahora/la verdad de la persona que habla o escucha. En consecuencia, no hay construcción posible de la voz pasiva [...] cada oración insiste en la participación viva y activa de al menos dos seres humanos: quien habla y quien escucha.
June Jordan

Es posible que la "vida" sólo sea una totalidad indiscernible de estructuras y formas. Pero la ciencia es incompatible con lo inefable: necesita decir la "vida", si quiere transformarla.
Roland Barthes

La única manera en que podemos [combatir la opresión] es creando otra estructura completa que toque cada aspecto de nuestra existencia, al mismo tiempo que resistimos.
Audre Lorde

En nuestras teorías del mestizaje creamos categorías nuevas para aquellas de nosotras que hemos sido excluidas o expulsadas de las ya existentes. Nos recuperamos y examinamos estéticas no occidentales a la vez que criticamos las estéticas occidentales; recuperamos y exploramos modos no racionales y realidades borradas mientras criticamos la realidad consensual racional; recuperamos y exploramos lenguas indígenas a la vez que criticamos las lenguas de las culturas dominantes.
Gloria Anzaldúa

> Siento como si fuera a caerme en cualquier momento y morir. Así es como se suele sentir si de verdad se está haciendo trabajo de coalición. La mayoría de las veces te sientes amenazada hasta la médula, y si no, entonces es que no estás realmente haciendo trabajo de coalición.
> Bernice Johnson Reagon

## Los nuevos sujetos-ciudadanos: Michel Foucault

Muchos profetas del siglo XX predijeron que una forma revolucionaria de ser humano habría de surgir de las ruinas de los órdenes sociales anteriores: desde Fanon y Césaire hasta Bhabha y Said; desde Haraway y De Lauretis hasta Anzaldúa y Lorde, y la lista sigue.[1] La imagen de este nuevo ser surge de la mente de Michel Foucault en 1966. En el paisaje psíquico que describe Foucault en la siguiente cita se imaginan los inicios y los finales culturales que tipifican la globalización neocolonial y posmoderna, el final del "hombre occidental", la homogenización de la diferencia y también alguna otra zona decolonizadora y utópica:

[1] Mis análisis del posmodernismo, el feminismo estadounidense tercermundista, la metodología de la emancipación y la conciencia opositora me han permitido identificar una forma mutante de resistencia. Se ha desarrollado en las fauces de un espacio del primer mundo particularmente urbano, posmoderno y sin precedentes que recorre el planeta con un hambre de novedad capaz de devorar todos los sectores que aún están intactos. Para estar a la altura de esta nueva circunstancia, una forma mutante de conciencia opositora diferencial requiere la construcción de un modo original de subjetividad y de un sujeto-ciudadano extraordinario capaz de confrontar los poderes que se esfuerzan por imponerse dentro de su cuerpo y en todo su ser. Si esta nueva forma de resistencia se desarrollara, ninguna forma de subjetividad, ningún orden social y ninguna acción humana se podría volver a considerar como lo fue en un momento anterior de la historia occidental.
Conforme a tales imperativos, están surgiendo nuevos actores sociales, seres extraterritoriales que viven en las fronteras de un mundo extraño, moderno, alucinante y construido tecnológicamente, y que son capaces de usar esa tecnología por el bien de un nuevo ideal colectivo. Esta presencia es postradicional, pos-posmoderna, decolonial, postecnológica y posible solo *después* de que el sueño del "hombre occidental" se ha transformado en una pesadilla que habitan los nuevos sujetos de la historia; es una visión que vuelve a ser originaria. Los sujetos sociales de esta visión sin precedentes reconocen reflexivamente que son criaturas que se transforman. Conforme se desdibujan y fusionan las categorías de lo humano, esta criatura que surge de los huecos abiertos no es el sujeto-ciudadano esquizofrénico y posmoderno de la pesadilla de Jameson, pues él sigue ignorando la existencia, la originalidad, la actividad y la capacidad de esas subjetividades extraterritoriales, sus poderes y sus posibilidades.

> Y, sin embargo, la impresión de acabamiento y de fin [...] algo de lo que no vemos más que un ligero trazo de luz en el bajo horizonte —este sentimiento y esta impresión no están quizá mal fundados [...]. [...] se dirá que Hölderlin, Hegel, Feuerbach y Marx tenían ya esta certeza de que en ellos terminaba un pensamiento y, quizá, una cultura, y que [...] se aproximaba otra —en la reserva del alba, en el estallido del mediodía o en la disensión del día que termina. Pero esta inminencia cercana, peligrosa, de cuya promesa dudamos hoy en día, cuyo peligro acogemos, no es sin duda del mismo orden. [...] En nuestros días [...] lo que se afirma no es tanto la ausencia o la muerte de Dios, sino el fin del hombre [...] el hombre está "terminado" y que, al llegar a la cima de toda palabra posible, no llega al corazón de sí mismo, sino al borde de lo que lo limita [...] dioses nuevos, los mismos, hinchan ya el Océano futuro; el hombre va a desaparecer (2008: 372-373).[2]

Diez años después, y uno antes de su muerte, Foucault cuestionó por igual a los historiadores, filósofos y académicos de la cultura y la crítica al afirmar que "quizá" de todos los problemas filosóficos contemporáneos el más importante es "el problema del tiempo presente y de lo que somos en este preciso momento"[3] (2001: 249). Su sugerencia respecto a cómo debería comportarse el sujeto-ciudadano en relación con una dinámica cultural globalizadora era clara: para permitir que surja un "algo más" liberador, predijo nada menos que la autodeconstitución del hombre (occidental).[4] El objetivo de nuestra atención en las condiciones culturales posmodernas, planteaba, "es descubrir lo que somos, pero para rechazarlo"; al mismo tiempo, debemos aprender a "promover nuevas formas de subjetividad", aconseja. Pero la producción de nuevos tipos de sujetos-ciudadanos solo puede ocurrir cuando nos volvemos capaces de rechazar "esta especie de individualidad que nos ha sido impuesta por varios siglos" (249). No es tarea fácil la de rechazar reflexivamente nuestra propia noción de "individualidad",

[2] La traducción es de Elsa Cecilia Frost: *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo Veintiuno Editores, 2008. N. de la T.

[3] La traducción es de Rogelio C. Paredes: *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica.* Buenos Aires, Nueva Visión, 2001. N. de la T.

[4] En cualquiera de sus encarnaciones marcadas por el género, la raza o el sexo, sea como mujer, como persona de color o como homosexual.

de identidad, pero este es el contenido del trabajo emancipador que Foucault creía necesario.

Las preguntas acerca de la identidad han revoloteado por décadas en el horizonte académico y han determinado gran parte de las publicaciones en revistas especializadas y libros. Sin embargo, solo una escasa parte de esta producción ha pretendido impulsar el tipo de transformaciones psíquicas reflexivas por las que hizo campaña Foucault.[5] Sin embargo, al igual que Foucault, Fredric Jameson percibe la presencia de nuevas subjetividades que se fusionan bajo las presiones de las condiciones globalizadoras posmodernas; no obstante, se encoge con temor ante este nuevo surgimiento que para él representa otro efecto horripilante de un mundo que enloqueció y que produce sujetos-ciudadanos esquizofrénicos que incorporan todas las experiencias nuevas con el júbilo de la diferencia, pero que no son capaces de distinguir las diferencias que importan en cuanto a la organización de un orden humano más igualitario y justo. La desesperación de Jameson deriva de que no hay manera de realizar intervenciones efectivas, no hay manera de volver a delinear la subjetividad en una máquina cultural del capitalismo avanzado que desea que nuestras intervenciones alimenten sus maquinaciones. Considera que no existen intervenciones estratégicas posibles, solo el horror que se puede sentir al reconocer una patología cultural viva, de naturaleza esquizofrénica, en la que con el tiempo todos tenemos que participar, o permanecer en el inframundo del distanciamiento, totalmente incapaces de sentirnos parte de la vida social. Para Jameson el posmodernismo neocolonial seduce, valiéndose de una forma de locura propia del siglo XXI que se generaliza al punto de convertirse en la normalidad. Pero Foucault está menos interesado al final de su vida en los deseos del orden cultural; sus intereses residen en los deseos del sujeto-ciudadano: en este cambio de foco e interés está toda la diferencia entre las consideraciones de Foucault y Jameson.

[5] Con excepción de los textos feministas estadounidenses tercermundistas. Véase, por ejemplo, Moraga y Anzaldúa 1981.

## La periodización de la resistencia

La resistencia es el término no especificado que se encuentra fuera de la configuración binaria de la dominación y la subordinación; sin embargo, cualquier forma de resistencia solo resulta efectiva en la medida en que se relaciona específicamente con las formas de dominación y subordinación actualmente presentes. Foucault y Jameson coinciden en que un proyecto de resistencia colectivo, decolonizador, global y nuevo puede avanzar más mediante la comprensión de las configuraciones del poder que funcionaban en los periodos históricos apenas anteriores a nuestra propia época. Según Jameson, las manifestaciones del poder más importantes se llevaron a cabo durante los dos momentos previos al capitalismo: el capitalismo de mercados pequeños y el capitalismo del monopolio (o imperialista).[6] Considera que la etapa posmoderna y transnacional del capitalismo que ahora transcurre es la tercera y contemporánea del desarrollo capitalista.[7] Para entender la desesperación que impulsa el aparato teórico de Jameson es crucial comprender que las dos primeras etapas han culminado en el actual momento de ciencia ficción del posmodernismo, en el que el "trasfondo de la cultura lo constituyen [...] la muerte", la violencia y el horror (1991: 19), y la posibilidad de resistir es solo una esperanza vaga en el surgimiento del "distorsionado horizonte" del capitalismo transnacional (1991: 79). Para Foucault, en cambio, la resistencia es posible y ya está presente, incluso si su existencia circula en formas que hasta este momento son irreconocibles.

[6] Sigue a Ernest Mandel en esta formulación (Jameson 1991: 80).
La traducción es de José Luis Pardo Torío: *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado.* Barcelona, Paidós, 1991. N. de la T.

[7] En el análisis de Jameson cada una de estas tres fases del capitalismo también corresponde a etapas en los modos occidentales de representación estética, de manera que el periodo del capitalismo de mercado se vincula con el realismo, el capitalismo monopólico (imperialista) produce el modernismo, y la evolución del capitalismo multinacional genera una producción psíquica y estética posmoderna. Asocia también estas etapas evolutivas con etapas del desarrollo de la tecnología, desde la locomotora de vapor en el realismo y el capitalismo de mercado, pasando por el ferrocarril en el modernismo y en el capitalismo monopólico, hasta el chip de la computadora electrónica en el posmodernismo y en el capitalismo global.

Al igual que Jameson, Michel Foucault ubica nuestro momento presente en la historia al delinear sus diferencias en relación con las dos etapas que lo precedieron. Pero lo que quiere es comparar las condiciones culturales contemporáneas (aunque no las nombra) con dos modos anteriores de organización social que están definidos en términos más generales y que son relevantes: el feudalismo y el capitalismo. Cada uno de estos periodos históricos expresa sus propios modos predominantes de dominación, subordinación y resistencia. Hoy, cree él, los sujetos-ciudadanos que se interesan en producir modos efectivos de resistencia capaces de confrontar el posmodernismo neocolonial primero deben reconocer el hecho de que gran parte de nuestros aparatos perceptuales y de nuestras tácticas para la acción se basan en nociones de poder y resistencia pasadas, obsoletas y, no obstante, residuales.

Los dos modos anteriores de organización del orden social occidental ya mencionados, el feudalismo y el capitalismo, aplicaron enfoques muy distintos para comprender y resistir el poder. Foucault escribe que durante el feudalismo, por ejemplo, las luchas "contra las formas de dominación étnica (religiosa) o social fueron las que prevalecieron".[8] Sin embargo, dentro del capitalismo se da un cambio para que la lucha marxista "contra las formas de explotación (que separan al individuo de lo que produce) llegara a un primer plano".[9] En el siglo XX, y sobre todo en los países industrializados del primer mundo, ha surgido una tercera forma de organización social con sus tipos de dominaciones y subordinaciones concomitantes, de manera que, según Foucault, necesariamente se ha desarrollado una tercera forma de resistencia. Este nuevo modo predominante se da en la forma de una lucha política contra la sujeción, contra formas de subjetividad y de sumisión, "contra lo que liga al individuo a sí mismo y lo somete a otros en esta forma" (1991: 245). Foucault pretende que reconozcamos el carácter revolucionario y único de este tercer modo de resistencia.

[8] La explotación económica puede haber sido también un factor muy importante entre las causas de las sublevaciones.

[9] Se refiere al capitalismo del siglo XIX. Foucault 1991: 245.

Todos los órdenes sociales estructurados a partir de la dominación y la subordinación desencadenan relaciones de poder que colocan a los sujetos-ciudadanos en determinadas posiciones, y solo ciertos tipos de resistencia son efectivos para escapar de ellas.[10] Pero ya sea que un orden social sea predominantemente feudal, de capitalismo de mercado, capitalista monopólico o posmoderno en sus funciones, por lo general los teóricos, aun a través de las líneas divisorias de las disciplinas, pueden estar de acuerdo en que durante la última parte del siglo XX el primer mundo ha experimentado una gran división política, económica y social, una mutación que ha transfigurado los tipos de poderes, de dominaciones, de subordinaciones y de resistencias que se pueden constituir. Para Jameson esta mutación dio por resultado una "patología cultural" que suele generar en el sujeto-ciudadano un júbilo histérico parecido a la esquizofrenia, del cual no es muy factible que surjan formas efectivas de conciencia opositora (o resistencia). Sin embargo, Foucault percibe esa gran mutación social y cultural novedosa que es el

[10] A fines de los años ochenta, en Sudáfrica imperaba un régimen político que, aunque abarcaba las otras dos formas de sometimiento, dependía principalmente de unas relaciones de poder que operaban dentro de un modo feudal. Dentro de este orden social se llevaron a cabo dominaciones y subordinaciones, explícitas, directas y brutales, de naturaleza feudal, pues se operaba a partir de una jerarquía racial basada en distinciones étnicas, culturales, religiosas y de género. De esas condiciones feudales deriva un beneficio secundario tangible e inmediato para cualquier organizador de movimientos de resistencia: el hecho de que las clases oprimidas y las opresoras se identifican con facilidad. (Cuando los órdenes feudales cambian a órdenes capitalistas, se transforma la manera en que se produce y se resiste la opresión.) Este "beneficio" también ayudó a mantener coaligados el movimiento de derechos civiles en Estados Unidos y otros movimientos de liberación racial entre las décadas de 1950 y 1980 (y como consecuencia los "movimientos de liberación del tercer mundo", por ejemplo): se estaba resistiendo a una forma legalizada de dominación étnica, racial y cultural contra la cual era posible organizarse moralmente para luchar por la igualdad de derechos. Las tácticas y estrategias ideadas por los movimientos de resistencia que operaban en esas condiciones tomaron en cuenta relaciones de poder de tipos muy distintos, si se les compara con las que se experimentaban en las condiciones culturales del posmodernismo transnacional.
Marx fue el gran analista de las formas capitalistas de dominación y subordinación y de las resistencias que la actividad del capitalismo incentivó en la imaginación. Las luchas contra lo que separa a los trabajadores de su propia fuerza de trabajo pueden coexistir con las luchas contra una forma más directa y brutal de poder racializado, pero cuando las relaciones económicas son la forma principal de poder a la que resisten los sujetos-ciudadanos, entonces las tácticas y estrategias de oposición se deben producir en consecuencia.

posmodernismo como algo que sirve para saturar a todos los sujetos-ciudadanos con formas de conciencia opositora capaces de confrontar las formas de dominación y subordinación más psíquicamente invasivas que se han concebido. Ambos pensadores entienden que las fuerzas que han desencadenado esta transmutación de economía cultural de tercera etapa están saturando la psique del sujeto-ciudadano individual con un *nuevo* tipo de poder.

## El rechazo del fascismo con Foucault: los sujetos-ciudadanos se vuelven ilegales

Foucault advierte que este nuevo tipo de poder "se aplica a la inmediata vida cotidiana que categoriza al individuo, le asigna su propia individualidad, lo ata en su propia identidad, le impone una ley de verdad sobre sí que está obligado a reconocer y que otros deben reconocer en él" (2001: 245). Así es como los poderes posmodernos convierten a los individuos en sujetos, en sujetos-ciudadanos. La palabra "sujeto" tiene dos significados, prosigue Foucault: estar "sujeto a alguien" por el control y la dependencia, o estar "ligado" a la identidad propia a través de "conciencia o autoconocimiento". Los dos significados sugieren una forma de poder que "subyuga y sujeta". Pero, a diferencia de Jameson (o para el caso, de Althusser), Foucault no reconoce esta forma de poder como fundamentalmente *des*humanizante, *des*individualizante. Más bien, esta inmersión del aparato del Estado en todos los aspectos de la vida de la persona individual, y en la estructuración misma de la psique, ha favorecido, piensa Foucault, el desarrollo de un nuevo tipo de individuo resistente y "opositor", un individuo que nunca pudo haberse producido en las anteriores formas de organización social en Occidente.

Antes del nacimiento del sujeto-ciudadano en el mundo social, las intersecciones de raza, cultura, sexo, género, clase y poderes sociales ya se estaban colocando para proporcionar un espacio particular que contuviera a ese individuo, que moldeara el tipo de subjetividad que se le permitiría tener. Desde el momento de su nacimiento, el sujeto-ciudadano es regulado, marcado y moldea-

do, y el aparato ideológico del primer mundo se entromete en su subjetividad de una manera novedosa y, podríamos decir, más completa que nunca. Los sujetos-ciudadanos del primer mundo se enorgullecen de su "libertad" de tránsito y de expresión, confían en que sus actividades (como "buenos ciudadanos") ingenuamente reproducen el orden social y sus jerarquizaciones, generalmente sin sufrir la imposición necesaria y directa de una fuerza estatal brutal. Desde la perspectiva ventajosa del análisis de Foucault, el sujeto-ciudadano del primer mundo que está plenamente incorporado en el Estado (pos)moderno bien podría envidiar los espacios subjetivos que en su mayor parte no han sido incorporados y que aún sobreviven alrededor de ciertas poblaciones que viven bajo formas de dominación capitalistas más feudales o más viejas, quienes, pese a las subordinaciones que soportan, aún se encuentran "libres" de las abrumadoras determinaciones que influyen sobre los espacios subjetivos de los sujetos-ciudadanos del primer mundo, posmodernos y neocolonizados. Foucault piensa que los problemas de la globalización transnacional posmoderna son de una naturaleza especial en relación con la conciencia y el estatus de los sujetos-ciudadanos del primer mundo, por eso les aconseja que reconozcan que "el problema político, ético, social, filosófico de nuestros días no sea tratar de liberar al individuo de las instituciones del Estado, sino de liberar a ambos [...] del tipo de individualización que se vincula con el Estado".

La naturaleza de esta "liberación" debe ser de un orden distinto de aquel por el que se luchó en los anteriores modos de organización social. Será necesario, insiste Foucault, que promovamos "nuevas formas nuevas de subjetividad a través [del rechazo] de esta especie de individualidad que nos ha sido impuesta" (2001: 249).[11] Los sujetos-ciudadanos hemos quedado tan rodeados y

[11] Foucault plantea el problema de la resistencia dentro de las condiciones culturales del primer mundo. Pero ¿cómo hacemos para "rechazar lo que somos"? Las nuevas relaciones de poder exigen que desarrollemos formas de resistencia suplementarias. Él piensa que el siglo XXI será conocido por la articulación y el desarrollo de nuevas teorías y prácticas de resistencia. El discurso y la resistencia opositoras de las décadas de 1960 y 1970 hicieron posible examinar las ubicaciones en el discurso y la actividad en los que se dio un antagonismo de estrategias dentro de la jerarquía de poder. Es en estos puntos en los

"atrapados" en nuestras historias de dominación, temor, dolor, odio y jerarquía que el adversario estratégico en tiempos posmodernos ha resultado ser nuestra propia noción del yo (2001: 327). A diferencia de los "enemigos" de las épocas capitalista o feudal, el enemigo más grande que debemos enfrentar en nuestra propia época se ha infiltrado en el cuerpo de todos los sujetos-ciudadanos. Foucault escribe que es preciso enfrentar que la estructura de esta forma internalizada de ser cotidiano es fascista. Hay "fascismo que se halla dentro de todos nosotros", prosigue, "que acosa nuestras mentes y nuestras conductas cotidianas".[12] Este fascismo internalizado es lo que "nos hace amar el poder", de manera que ahora deseamos "aquello mismo que nos domina y explota". Reta a todos los sujetos-ciudadanos de cualquier clase social que viven en el posmodernismo neocolonial a que contesten estas preguntas: "¿Cómo se hace para no convertirse en fascista aún cuando (especialmente cuando) uno cree ser un militante revolucionario? ¿Cómo librar del fascismo nuestro discurso y nuestros actos, nuestro corazón y nuestros placeres? ¿Cómo expulsar el fascismo incrustado en nuestro comportamiento?" (1994: 3).

## Los principios del amor y el deseo políticamente revolucionarios: creadores de antiposmodernismo y desindividualización

Estas preguntas se pueden responder al comprender y aplicar los principios que aparecen a continuación, los cuales, según Foucault, generan un acceso al amor, el deseo y la resistencia políticamente revolucionarios. Si se consideran juntos, estos principios representan un modelo nuevo de acción política en resistencia que es efectivo en las condiciones culturales posmodernas: su realización da

que se pueden ver los contornos del poder dominante y escucharlo hablar. Foucault propone esa actividad porque es la única manera en que el sujeto-ciudadano del primer mundo puede percibir las maneras en que los occidentales estamos atrapados en nuestras propias historias de dominación. Tal vez entonces podríamos encontrar modos de emancipación más efectivos.

[12] La traducción es de Claudia Oxman: *Zona erógena*, núm. 18, 1994. <http://www.congresoed.org/wp-content/uploads/2014/10/michel-foucault-prologo-a-antiedipo-1.pdf>.

origen a una forma opositora y diferencial de conciencia. Los tipos de afinidades y de construcción de coaliciones que fomentan estos principios anulan el fascismo al dar a la identidad bases distintas que no se habían usado antes. A Foucault le preocupaba destacar que las fuerzas del capitalismo transnacional incitaron este "movimiento hacia luchas políticas" que "no se conformaban ya" a ninguna lucha anterior por la emancipación en la historia, sea marxista o de otro tipo (1994: 1). Este movimiento social y de identidad está produciendo una nueva forma de conciencia opositora que motiva en sus practicantes lo que Foucault describe como una "experiencia y una tecnología del deseo" sin precedentes (1994: 1). Aunque hoy en día los "viejos estandartes" de la resistencia y la identidad políticas aún se "enarbolan", el combate ideológico ya "se desplazó y ganó nuevas zonas" que pueden anular el fascismo, nuevas zonas de conciencia opositora. Los principios de resistencia, amor y deseo políticos que aparecen más adelante, deberían incitarnos a "seguir más adelante", espera Foucault, en el desarrollo de estas nuevas praxis y conciencia opositoras, anticoloniales, antifascistas y "antiposmodernas". Tales principios punzan y atraviesan las contingencias de la vida cotidiana y proporcionan acceso a esa otra realidad con múltiples nombres y tecnologías, al espacio diferencial de la conciencia.

Este nuevo movimiento social está imbuido de lo que Foucault llama un "deseo" capaz de llevar el cuerpo y la voluntad más allá de sus límites. Escribe que el deseo se extiende a todo tipo de ser; tanto al ser-en-resistencia como al ser-en-dominación. De hecho, piensa que el deseo es lo que impulsa, centra y permea toda la actividad humana, de ahí la necesidad de reforzar una experiencia y una tecnología de *deseo-en-resistencia* que permitan que los actores opositores se muevan, como dice Audre Lorde, "eróticamente" a través del poder (1984b: 53). Foucault agrega este ingrediente a la hermenéutica del amor que estamos construyendo al plantear y responder a la pregunta: "¿Cómo puede y debe desplegar sus fuerzas el deseo en la esfera de lo político para intensificarse en el proceso de inversión del orden establecido? *Ars erotica, ars theoretica, ars politica*" (1994: 2). Presenta el siguiente esquema para permitir esta política del deseo que no tiene precedente, un esquema centrado e impulsado por principios concretos que pueden

"guiar" a agentes opositores en "el arte" de oponerse a "todas las formas" de fascismo: "el fascismo en nuestro comportamiento, en nuestro corazón" (3). Estos principios constituyen la contribución de Foucault a una forma singularmente politizada (y "diferencial") de oposición psíquica y social a los poderes globales posmodernos y autoritarios. Van directamente al grano y "no se preocupan tanto por el porqué de las cosas sino por el cómo" (2):

> —Liberar la acción política de toda forma de paranoia unitaria y totalizadora.
>
> —Hacer que la acción, el pensamiento y los deseos crezcan por proliferación, yuxtaposición y disyunción, no por subdivisión o jerarquización piramidal.
>
> —Librarse de las viejas categorías de lo Negativo (la ley, el límite, la castración, la falta, la laguna) que el pensamiento occidental ha sostenido como sagradas durante tan largo tiempo en tanto forma de poder y modo de acceso a la realidad. Preferir lo positivo y lo múltiple, la diferencia a la uniformidad, los flujos a las unidades, los ordenamientos múltiples a los sistemas. Considerar que lo productivo no es sedentario sino nómada.
>
> —No pensar que haya que estar triste para ser un militante, aun cuando lo que se combata sea abominable. Es el lazo entre el deseo y la realidad (y no su fuga bajo las formas de la representación) lo que posee fuerza revolucionaria.
>
> —No utilizar el pensamiento para dar a la práctica política valor de Verdad; ni la acción política para desacreditar un pensamiento, como si este no fuera más que especulación pura. Utilizar la práctica política como un intensificador del pensamiento, y el análisis como multiplicador de las formas y los ámbitos de intervención de la acción política.
>
> —No exigir de la política el restablecimiento de los derechos del individuo tales como los define la filosofía. El individuo es producto del poder. Lo que hay que hacer es desindividualizar por medio de la multiplicación, el desplazamiento, el ordenamiento en combinaciones diferentes. El grupo no ha de ser un lazo orgánico que una individuos jerarquizados sino un constante generador de *desindividualización.*
>
> • No enamorarse del poder (1994: 3, 4; cursivas mías).

## La ciberconciencia opositora, las feministas de color y la política revolucionaria: Donna Haraway

Este libro termina en su propio quiasmo al explorar los vínculos de la teoría feminista con el feminismo estadounidense del tercer

mundo, las teorías de la globalización, la decolonialidad y la poscolonialidad; todas juntas se relacionan con la metodología de la emancipación. En el presente capítulo exploramos la influencia de estos sitios teóricos en la obra de Donna Haraway, una filósofa de la ciencia contemporánea. Su "Manifiesto para cyborgs" es uno de los ensayos que más circulan; fue escrito a finales del siglo XX y trata sobre las relaciones entre la ciencia, la tecnología y la política feminista revolucionaria. Este texto bien puede describirse en sus propios términos: es un "híbrido teorizado y fabricado", una "máquina" textual y una "ficción" que abarca "nuestra realidad social y corporal". Pero no nos confundamos, estos también son los términos que Haraway usa para describir y asegurar el desarrollo de una forma revolucionaria del ser humano, una criatura que vive tanto en "la realidad social" como en "la ficción", y que actúa y habla en una "voz media" que se forja en la amalgama de la tecnología y la biología: la poeta-cyborg (1995: 50).[13]

Esta visión, que se encuentra en el centro del imaginario de Haraway, es una imagen "monstruosa", pues la criatura nueva es hija "ilegítima" de humano y máquina, ciencia y tecnología, sociedad dominante y movimiento social opositor, hombre y mujer, "primer" y "tercer" mundos, de hecho, de todos los binarios. Es un ser cuya hibridez cuestiona todas las oposiciones binarias y todos los deseos de totalidad, afirma, de la misma manera en que la "blasfemia" desafía el cuerpo de la religión (251-253). La blasfemia de Haraway es un ser del siglo XXI que reprocha, cuestiona, transforma y conmociona. Pero quizá la conmoción más grande sea que esta teoría feminista de la política cyborg ha ocurrido en los corredores de los departamentos de estudios de las mujeres, en los que el modelo de Haraway ha actuado como un recurso transcodificador,

[13] La traducción es de Manuel Talens: *Ciencia,* cyborgs *y mujeres. La reinvención de la naturaleza.* Madrid, Cátedra, 1995.
A menos que se indique otra cosa, todas las citas de esta sección provienen de este texto, sobre todo de los capítulos 6 y 7: "Manifiesto para *cyborgs:* ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX" y "Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial". Cuando Haraway describe la función de la voz media de la poeta-cyborg escribe: "Si vivimos prisioneros del lenguaje, escapar de esta casa prisión requiere poetas del lenguaje".

como una tecnología que ha traducido los preceptos fundamentales de la crítica feminista diferencial estadounidense tercermundista en categorías comprensibles dentro de las jurisdicciones de las teorías crítica, cultural y feminista.

Haraway ha sido muy clara en cuanto a los linajes y las alianzas intelectuales de las propuestas que nombró "teoría cyborg". Como escribe en su introducción a *Ciencia, cyborgs y mujeres* (1991), un objetivo primordial de su exploración equivale a un objetivo central de la crítica feminista estadounidense tercermundista, que es la "quiebra de las versiones del humanismo feminista euroestadounidense en sus infaustas adopciones de narrativas canónicas profundamente entroncadas en el racismo y el colonialismo."[14] Su segundo objetivo es proponer una forma de ser y una tecnopolítica nuevas. Considera que el feminismo cyborg será más "capaz" que los feminismos racistas de antes de "mantenerse en sintonía con posicionamientos políticos e históricos específicos y con parcialidades permanentes, pero sin abandonar la búsqueda de vínculos poderosos." (1995: 61, 62). A través de estos objetivos, se unen las estructuras del feminismo cyborg con las del feminismo diferencial tercermundista.

De hecho, el feminismo cyborg de Haraway se concibió como una manera de unir los esfuerzos de las feministas estadounidenses de color para cuestionar lo que la propia Haraway ha identificado como "nuestra participación irreflexiva en la lógica, en los lenguajes y en las prácticas del humanismo blanco" del feminismo hegemónico, en la medida en que el feminismo blanco tendía a buscar "un terreno de dominación" por medio de la cual podría "asegurarnos nuestra voz revolucionaria" como mujeres (1995: 275). Haraway afirma que la teoría feminista que han producido las "mujeres de color" desde 1968 ha desarrollado "discursos alternativos sobre la condición de ser mujer", y estos han perturbado "los humanismos de muchas tradiciones discursivas occidentales" (1992: 95). Las afirmaciones de Haraway muestran sus fuertes alianzas

[14] Cabe observar que si este mismo cuestionamiento sale de los labios de una académica de color feminista, a menudo se la acusa o, peor, se la descarta, como "un ejemplo de separatismo" que "socava el potencial de una política de coalición".

políticas con las feministas de color, por lo que tiene sentido que se vuelva al feminismo diferencial estadounidense tercermundista para conseguir ayuda con la intención de moldear una forma revolucionaria de conciencia y cuerpo humanos capaz de cuestionar "las redes" e "informáticas" de las realidades sociales posmodernas.

Al colocar los cimientos para su teoría de la ciencia, la tecnología y la política opositoras en el mundo posmoderno, Haraway reconoce la crítica feminista diferencial estadounidense tercermundista y la toma en cuenta de maneras que no han podido igualar otros académicos. Haraway, siempre clara en cuanto a las alianzas y linajes intelectuales de la teoría feminista cyborg, escribe:

> Las mujeres blancas, incluyendo a las feministas socialistas, descubrieron (es decir, fueron forzadas a darse cuenta a patadas y gritando) la no inocencia de la categoría "mujer". Esta conciencia cambia la geografía de todas las categorías anteriores, las desnaturaliza de igual manera que el calor desnaturaliza una frágil proteína. Las feministas *cyborg* tienen que decir que "nosotras" no queremos más matriz natural de unidad y que ninguna construcción es total (1995: 269).[15]

Pero reconocer que "ninguna construcción es total" no es suficiente para detener las formas de autoritarismo internalizadas y externalizadas, las formas de fascismo. Por consiguiente, gran parte del trabajo de Haraway ha consistido en identificar las *habilidades* técnicas que se requieren para generar un ser humano y un movimiento globales y disidentes que puedan producir relaciones

[15] Esta cita remite a sus lectores a reconocer el impacto histórico de las propuestas feministas estadounidenses tercermundista —durante la década de 1970— que hicieron revisiones significativas al movimiento de liberación de las mujeres al —entre otras cosas— darle un nombre nuevo con el énfasis irónico de "el movimiento de mujeres *blancas*". Quizá no haya manera de volver a creer fácilmente en la honrada benevolencia de los movimientos estadounidenses de liberación después de que Audre Lorde resumió la liberación de las mujeres durante la década de 1970 al decir que "cuando las feministas blancas convocan a la 'unidad'" entre mujeres, "sólo están nombrando una necesidad real y más profunda de homogeneidad". Ya en la década de 1980, el problema político central era cómo imaginar y construir un movimiento de liberación feminista que reuniera a las mujeres a lo largo y a través de sus diferencias. En 1985, el primer principio para la acción que planteó Haraway fue convocar a un grupo nuevo, "las feministas cyborg", y luego enseñarle que " 'nosotras' ya no queremos más matriz natural de unidad y que ninguna construcción es total".

sociales igualitarias y justas. Las habilidades que reconoce equivalen a las tecnologías que he identificado en este libro como la metodología de la emancipación.

## El mestizaje radical

No es un error de metáfora que las formulaciones teóricas de Haraway estén entretejidas con terminologías y técnicas provenientes de formas culturales estadounidenses tercermundista, desde las categorías indígenas de ser "Correcaminos" [embaucador] y "Coyote" [nahual] (1995: 343), el *mestizaje*, pasando por la misma categoría de "mujeres de color", hasta que el cuerpo del cyborg opositor se articula por completo con los posicionamientos psíquicos y materiales del feminismo diferencial tercermundista (1992: 328).[16] Al igual que la "conciencia mestiza", que se ha descrito y definido en el feminismo estadounidense tercermundista y, como explica Anzaldúa, surge "en fronteras y márgenes" en los cuales las feministas de color mantienen "identidades múltiples y cambiantes intactas" con "integridad" y "amor", el cyborg del manifiesto de Haraway también está "decididamente del lado de la parcialidad, de la ironía, de la intimidad y de la perversidad" (1995: 256). En este alineamiento equivalente, las cyborgs feministas de Haraway pueden reconocerse (como agentes del feminismo tercermundista) como las "hijas ilegítimas" del "militarismo y del capitalismo patriarcal" (256). Las armas cyborg feministas y las del feminismo estadounidense tercermundista también son semejantes: son "fronteras transgredidas, [...] fusiones potentes y [...] posibilidades peligrosas" (1995: 262). De hecho, la máquina textual cyborg de Haraway produce una metodología paralela a la de la crítica feminista diferencial tercer-

[16] En "Las promesas de los monstruos", de Haraway, la mujer de color se convierte en la figura emblemática —"una inquietante figura guía", para la cyborg feminista— "que promete información sobre las formaciones psíquicas, históricas y corporales que quizá provengan de procesos semióticos diferentes a lo psicoanalítico en la formulación moderna y postmoderna" (131). La traducción es de Elena Casado: "Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros apropiados/bles" en *Política y sociedad*, núm. 30 (1999), Madrid, pp. 121-163. N. de la T.

mundista. Por consiguiente, en la medida en que el trabajo de Haraway adquirió influencia en los estudios feministas, su cyborgismo opositor ayudó a alinear la teoría feminista hegemónica con las teorías de resistencia indígena, con el *mestizaje,* entendido como un aparato crítico, la forma diferencial del feminismo estadounidense tercermundista y la metodología de la emancipación.[17]

El alineamiento entre el feminismo hegemónico de Estados Unidos y el feminismo estadounidense tercermundista queda ajustado en el momento en que Haraway proporciona una visión duplicada de un "mundo cyborg", como se aprecia en la siguiente cita. Para ella, el mundo cyborg del posmodernismo neocolonial se puede entender como la culminación de una sociedad masculinista, "blanca" y euroestadounidense en su impulso de dominio, y también como la manifestación material de ciertas visiones de mundos "indígenas" y resistentes, como el mestizaje, el feminismo estadounidense del tercer mundo o el feminismo cyborg.[18] Escribe:

> Un mundo de *cyborgs* es la última imposición de un sistema de control en el planeta, la última de las abstracciones inherentes a un apocalipsis de

[17] Ha sido difícil lograr esta unión, como puede verse, por ejemplo, en las prácticas de citación de uno de los primeros libros de Judith Butler, *El género en disputa* (*Gender Trouble,* 1990b). Véase Anzaldúa 1987a. Véase también la excelente propuesta de un *mestizaje* de chicanas, Saldívar Hull 1991. Para un excelente análisis del *mestizaje* como un aparato metodológico, véanse Pérez-Torres 1995; Huaco-Nuzum s.f. y Gaspar de Alba 1998. Véase también Sandoval, 1995c. Para algunas versiones panorámicas recientes y sucintas de la teorización "diaspórica" y de la frontera, véanse Gutiérrez-Jones 1995a y Clifford 1994. Véanse también el ensayo de Saldívar 1993: 263-285; Saldívar 1998; Rechy 1991; Alarcón 1990: 269-300 y 1991: 99-129; Pratt 1992; Lorde 1982; Ong 1993: 326-350; Bhabha 1990: 201-230; Deleuze y Guattari 1983; Barthes 1977a; Haraway 1991: 183-203. Las feministas estadounidenses de color reconocen una alianza que entienden como un "mestizaje indígena", término que subraya el parentesco entre las poblaciones de color que han sido sometidas de manera semejante en la historia colonial estadounidense debido a su raza (incluidas, pero no solo ellas, las poblaciones nativas, los chicanos colonizados, los negros, y los asiáticos), y las consideran, pese a sus diferencias, como "un pueblo".

[18] Aquí se intenta definir la cultura del ciberespacio como una actividad y un espacio, ya sea *colonizador* o *decolonizador*. La contribución de Haraway para dar a entender un "mundo cyborg" decolonizador consiste en ampliar la noción de mestizaje para que la mezcla o "afinidad" no solo incluya y vincule al ser humano, animal, físico, espiritual, emocional e intelectual, como se lo entiende actualmente dentro del feminismo estadounidense tercermundista, sino que también se dé una conexión entre todos estos y las máquinas de la cultura dominante. Se trata de un modelo para una cosmopolítica que puede desafiar a la globalización posmoderna.

> Guerra de Galaxias emprendida en nombre de la defensa nacional, la apropiación final de los cuerpos de las mujeres en una masculinista orgía de guerra (Sofia, 1984). *Desde otra perspectiva*, un mundo *cyborg* podría tratar de realidades sociales y corporales vividas en las que la gente no tiene miedo de su *parentesco con* animales y máquinas ni de identidades permanentemente parciales ni de puntos de vista contradictorios (1995: 263; cursivas mías).

La noción de "parentesco con" es análoga a la que se presenta en los textos indígenas contemporáneos, en los cuales las tribus o linajes se identifican a partir de quienes comparten no la genealogía, sino más bien las líneas de afinidad. Esas líneas de afinidad surgen de la atracción, la combinación y la relación que se forjan a través de la diferencia y pese a esta. Constituyen el modo de mestizaje radical que se pide en las exploraciones de los intelectuales estadounidenses de color, como en el siguiente ejemplo de 1982, en el que Alice Walker pide a los liberacionistas negros que se reconozcan a sí mismos como mestizos:

> Somos la persona africana *y* el tratante. Somos la persona india *y* el colonizador. Somos la persona opresora *y* la persona oprimida [...] somos las personas mestizas de Norteamérica. Somos negras, sí, pero también somos "blancas" y somos rojas. Intentar funcionar como solo una de esas personas, cuando en realidad eres dos o tres, conduce, creo, a la enfermedad mental: la gente "blanca" ya nos ha mostrado esa locura (1986: 33; cursivas mías).

El tipo de mestizaje radical al que se hace referencia en este pasaje y en otros textos se puede entender como un tipo complejo de amor en el mundo posmoderno, en el que el amor se considera afinidad: alianza y afecto a través de líneas de diferencia que se intersectan dentro y fuera del cuerpo. Walker entiende la "enfermedad mental" como el intento de ser "una", como la singularidad del amor narrativo de Barthes que controla todos los significados por medio de la pareja enamorada. La función del mestizaje en la visión de Walker se parece más al "amor profético" de Barthes, en el que la subjetividad se libera de la ideología que ata y liga la realidad. El amor profético deshace al "uno" que reúne la narrativa, la

pareja y la raza en una singularidad. En su lugar, el amor profético reúne la *mezcla,* la mezcla que vive a través del *movimiento diferencial* entre las posibilidades del ser. Es el tipo de "amor" que motiva al mestizaje feminista estadounidense tercermundista, entendido como la teoría y el método diferenciales de la conciencia opositora, lo que Anzaldúa ha teorizado como la conciencia de la mestiza o la conciencia "fronteriza" (1987a: 77).[19]

Haraway entreteje estos compromisos feministas estadounidenses tercermundistas, con la afinidad que surge de la diferencia, y los inserta en su modelo de un feminismo cyborg opositor. Al hacerlo proporciona un nuevo mapa de la teoría y el método diferenciales de la conciencia opositora constituida por las tecnologías de la metodología de la emancipación.[20] En la versión de Haraway, el cyborgismo opositor no percibe las diferencias y sus correspondientes "visiones del mundo" de manera relativa (1995: 327), es decir, como "alegorías de movilidad e intercambiabilidad infinitas".[21] Esa movilidad anárquica no es suficiente. Haraway considera que en vez de eso las diferencias deberían verse como ejemplos de la "especificidad [...] elaborada[...]" y "la gente de buen corazón debería ponerse a aprender cómo ver fielmente desde el punto de vista del otro" (1995: 327). El ejemplo de Haraway se encuentra en los textos diferenciales de algunas feministas estadounidenses de color cuya esperanza y visión no se basan en su propia creencia en una "inocencia original" (o en la imaginación de una totalidad tipo había-una-vez o unicidad). El poder de esos textos, continúa Haraway, surge de su insistencia en las posibilidades de lograr la afinidad valiéndose de la diferencia —de la conciencia diferencial puesta en acción como un método de mestizaje radical—, que permite el uso dirigido de cualquier herra-

[19] Véase también el capítulo 2 sobre el feminismo estadounidense tercermundista.

[20] Aunque este libro termina con su ejemplo, se podría ampliar con muchos otros también provocadores, incluidos la reflexión de Judith Butler sobre la "performatividad", el trabajo sobre mestizaje que se está realizando en los estudios chicanos, el ejemplo de la política zapatista y la noción de una "cosmopolítica" que puede funcionar como opositora al posmodernismo globalizador.

[21] La movilidad sin propósito no es suficiente, como afirma Spivak en su ejemplo de "esencialismo estratégico" que requiere al mismo tiempo la movilidad y la consolidación identitaria para producir el cambio político.

mienta a nuestra disposición, con el propósito de asegurar la sobrevivencia y rehacer el mundo. Dicho de otra manera, explica Haraway, la labor del feminismo cyborg opositor debería ser "codificar de nuevo" todas las herramientas de "la comunicación y la inteligencia", en las que nuestro objetivo sea subvertir "el mando y el control" (1995: 300). El análisis de Haraway de los textos de la intelectual/activista chicana Cherríe Moraga le proporciona un ejemplo fundamental.

## Las mujeres de color

El pasaje que sigue refleja la manera en que Haraway comprende que las identidades de las "mujeres de color" operan de la misma manera que su teoría y política del cyborgismo opositor. Como veremos, en esta fusión de mujeres de color como identidad y de feminismo cyborg como teoría, hay una omisión particular. Haraway describe correctamente el lenguaje de Cherríe Moraga como algo que no está "entero":

> está conscientemente empalmado, es una quimera de inglés y de español, ambas lenguas de conquistadores. Pero es este monstruo quimérico, que no reclama una lengua original anterior a la violación, el que construye las identidades eróticas, competentes y poderosas de las mujeres de color. La hermana extranjera apunta a la posibilidad de supervivencia del mundo no a causa de su inocencia, sino de su habilidad para vivir en los límites, para escribir sin el mito fundador de la totalidad original, con su inescapable apocalipsis de retorno final a una unidad mortal [...]. [...] Despojada de identidad, la raza bastarda enseña el poder de los márgenes y la importancia de una madre como la Malinche. Las mujeres de color la han transformado y, de ser la madre diabólica del miedo masculinista, ha pasado a ser la madre letrada original que enseña a sobrevivir (1995: 301, 303).

Desafortunadamente a menudo la crítica feminista diferencial estadounidense tercermundista (que es un conjunto de estrategias teóricas y metodológicas) ha sido mal reconocida y analizada por los lectores cuando se le aprecia solo como aportaciones de un grupo demográfico (mujeres de color) y no como un enfoque teórico

y metodológico por derecho propio.[22] El problema textual que se vuelve problema filosófico, y de hecho político, es la fusión de la crítica feminista estadounidense tercermundista —entendida como una teoría y un método de conciencia opositora— con la categoría generalizada y demográfica (o "descriptiva") de las "mujeres de color", de manera que se despolitizan y reprimen la especificidad de la política y la forma de conciencia que desarrollan las "mujeres estadounidenses de color" o las "feministas de color", y se borra una forma *específica* de ellas: el "feminismo diferencial estadounidense tercermundista".

Sin embargo, Haraway reconoce estos problemas de elisión, y al recoger la categoría de "mujeres de color" y caracterizarla como una "identidad cyborg, una subjetividad poderosa sintetizada a partir de las fusiones de identidades ajenas" (es decir, "la hermana, la extranjera"), su trabajo contribuye involuntariamente con esta tendencia a invisibilizar las contribuciones del feminismo diferencial estadounidense tercermundista en tanto convierte sus enfoques, métodos, formas y habilidades en ejemplos del feminismo cyborg (298, 299). Por consiguiente, en 1991 modificó su postura y dijo que "tendría mucho más cuidado al describir a quién se refiere con 'todas nosotras' en la declaración 'todas nosotras somos cyborgs'". De hecho, sugiere que la centralidad de la teoría cyborg podría remplazarse con algo más que superara el *apartheid* de los campos teóricos. Por qué no hallar un nombre o concepto que pueda significar "una familia de figuras desplazadas, de las cuales la cyborg"

[22] Cuando esto ocurre, la categoría "mujeres de color" se usa como un ejemplo para que avancen las nuevas teorías de lo que en la academia se ha identificado como "feminismos posmodernos", pero no se reconoce por sí mismo como un aparato crítico. Aun cuando la categoría de "mujeres de color" de Haraway se entiende "como una identidad *cyborg;* una poderosa subjetividad sintetizada a partir de las fusiones de identidades intrusas y en las complejas estratificaciones político-históricas de su 'biomitografía'" (1995: 299), la teoría cultural, crítica y feminista que atraviesa las disciplinas aún tiene que reconocer los métodos del "feminismo cyborg" o los del feminismo diferencial estadounidense tercermundista como aparatos críticos capaces de aliar agentes opositores a través de diferencias ideológicas, raciales, de género, de sexo o de clase, aunque la identidad no esencializadora que exige el feminismo estadounidense tercermundista en su modo diferencial crea lo que pide Haraway: una mestiza indígena y una identidad cyborg. ¿No son estos tipos de elisiones y ausencias otros síntomas de un *apartheid* activo de campos teóricos?

es solo una, sugiere, y después "preguntar cómo las cyborgs" pueden establecer conexiones con otras personas no nativas a quienes también se "desplaza en múltiples ocasiones" (Penley y Ross, 1991: 12). Imaginemos una nueva "familia de figuras", prosigue, que pueden "poblar nuestra imaginación" con "mundos posmodernos y poscoloniales que no serán tan imperialistas" en cuanto a una figuración única de identidad.

A principios del siglo XXI, esos objetivos aún no se han alcanzado en el terreno del discurso opositor o, más bien, han recibido *múltiples respuestas y el campo académico* los ha dividido. Incluso dentro de la teoría feminista, el feminismo cyborg de Haraway y su posterior desarrollo de la tecnología de "conocimientos situados", no pueden salvar (aunque se acercan a ello) la distancia que crea el *apartheid* de campos teóricos ya identificados. Por consiguiente, Haraway intenta dar otro enfoque a la argumentación que aparece en un capítulo de su autoría en la antología de Butler y Scott titulada *Feminists Theorize the Political.* Para comenzar su ensayo, afirma que las mujeres que estaban "sometidas a la conquista del nuevo mundo enfrentaron un campo social más amplio de falta de libertad reproductiva, en el que sus hijos e hijas no heredaban el estatus de humanos en los discursos hegemónicos que fundaban la sociedad estadounidense" (1992: 95). Por esta razón, la "teoría feminista que producen las mujeres de color" en Estados Unidos genera "discursos que confunden o refutan los tradicionales puntos de vista occidentales". Afirma que si la teoría feminista diferencial dominante ha de incorporar la teoría y crítica feminista estadounidense tercermundista, entonces el foco de la teoría y la política feministas debe cambiar para hacerle "*un lugar al sujeto social diferente*" (1992: 95; cursivas mías). Piensa que este cambio podría crear afinidad entre los estudios de las mujeres y ciertos terrenos teóricos, como el del discurso poscolonial, el feminismo estadounidense tercermundista, el posmodernismo, los estudios globales y la teoría queer y, por consiguiente, empezaría a superar el *apartheid* de los campos teóricos. La obra de Haraway introduce aquí el método transdisciplinario que en este libro he identificado como la metodología de la emancipación.

¿Cómo se puede lograr tal cambio en la teoría feminista? Haraway propone que las feministas se "interesen menos en pertenecer al grupo del género femenino" y en su lugar se centren en "ganar el terreno insurgente como sujetos sociales mujeres" (1992: 95).[23] Esto significa que se debe reubicar el foco de los "estudios de las mujeres" para explorar de qué manera se mueve el poder a través, en medio y *fuera* de la división binaria hombre/mujer. La propuesta de Haraway es que solo de esta manera las teorías feministas interesadas en las "subjetividades raciales generizadas" y sexuadas podrán "tener en cuenta afirmativa *y* críticamente las subjetividades contradictorias sociales, contradictorias, autorrepresentadas, diferenciadoras, emergentes, con sus demandas de acción, conocimiento y creencia" (1992: 96). Estamos hablando del desarrollo de una nueva forma de feminismo "antirracista", de hecho, incluso antigénero, en la cual no habrá "sitio para las mujeres", afirma Haraway, solo "geometrías de diferencia y contradicción cruciales para las identidades *cyborgs* de las mujeres" (1995: 292). ¿Cómo llevamos a cabo este nuevo tipo de "feminismo" o conciencia opositora?

## La ciencia, las técnicas y la erótica de la metodología de la emancipación

Haraway piensa que para el desarrollo de una nueva conciencia opositora feminista se necesitarán "tecnologías" que puedan desalienar y realinear la coyuntura humana que une nuestras "técnicas" (detalles, reglas, máquinas y métodos técnicos y materiales) con nuestra "erótica" (la comprensión y expresión sensuales del amor como afinidad) (1992: 329). Esta coyuntura nueva solo puede darse

[23] Según Haraway, los fundamentos teóricos que se requieren para entender las condiciones culturales posmodernas globales y del primer mundo, así como las teorías necesarias para comprender la naturaleza de la resistencia dentro del posmodernismo, no son adecuados. Dice que a los académicos les "faltan las conexiones sutiles necesarias para edificar colectivamente teorías eficaces de la experiencia. Los presentes esfuerzos —marxistas, psicoanalíticos, feministas, antropológicos— para clarificar incluso 'nuestra' experiencia son rudimentarios" (1995: 296).

a través de la metodología de la emancipación, que ella llama una "política de la articulación" (1992: 329), que puede crear "colectivos más poderosos en tiempos peligrosamente poco prometedores" (1992: 319). La política de la articulación de Haraway está formada por "prácticas diestras", escribe, que forjan y utilizan las clases oprimidas o subordinadas. Considera que todas las poblaciones que ahora viven en condiciones culturales posmodernas deben aprender a actuar conforme a lo que llama (junto con Foucault) los "puntos de vista de los subyugados". Describe tales puntos de vista como:

> Comprenden los modos [dominantes] de negación mediante la represión, el olvido y los actos de desaparición, todos ellos maneras de no estar en ninguna parte mientras se afirma ver de manera comprensiva. Los subyugados tienen una decente posibilidad de estar del lado del truco de los dioses y de todas sus deslumbrantes —y, por lo tanto, cegadoras— iluminaciones. Los puntos de vista "subyugados" son preferidos porque parecen prometer versiones transformadoras más adecuadas, sustentadas y objetivas del mundo. *Pero* cómo *mirar desde abajo es un problema que requiere al menos tanto pericia con los cuerpos y con el lenguaje, con las mediaciones de la visión, como las "más altas" visualizaciones técnico-científicas* (328; las cursivas son mías).

La clave para hallar una forma de globalización disidente consiste en desarrollar tecnologías para "mirar desde abajo" y, como anota Haraway, para aprender a hacerlo se requiere "tanto pericia" con los cuerpos, el lenguaje y la visión como aprender las formas más complejas de visualización "técnico-científicas". Como respuesta, Haraway ofrece a los lectores su propia versión de las tecnologías de la metodología de la emancipación que, en su opinión, son las habilidades precisas que se necesitan para "mirar desde abajo". Estas herramientas permiten el reposicionamiento, diferencial y constante, necesario para percibir desde "puntos de vista 'subyugados'". En su exploración, Haraway desarrolla su propio vocabulario para identificar las cinco tecnologías de la metodología de la emancipación ("semiótica", "deconstrucción", "metaideologización", "*democratics*" y "percepción diferencial"). Según ella, estas tecnologías, juntas, conforman la política de articulación que se requiere para forjar un modo de metodología feminista sin precedentes.

Haraway describe la primera habilidad de las personas subyugadas/oprimidas al asegurar que "el conocimiento de una misma requiere una tecnología semiótica". Afirma que esta tecnología inicial enlaza "los significados con los cuerpos" para poder abrir "sujetos [...] agentes y [...] territorios [...] no isomórficos" a narrativas que son inimaginables "desde el lugar ventajoso del ojo ciclópeo y autosatisfecho del sujeto dominante" (1995: 330, 331). La segunda y tercera tecnologías que nos interesan, la deconstrucción y la metaideologización, son vectores de intervención que constituyen los principales medios, afirma Haraway, para "comprender e intervenir en los modelos de objetificación dentro del mundo". En el esfuerzo por transformar esta objetificación, "descodificación y transcodificación más traducción y crítica", todas son necesarias. La cuarta tecnología, *democratics*, es la que guía a las demás. Su fuerza moral se advierte en la afirmación de Haraway de que en toda actividad opositora "seremos responsables" de los "modelos de objetificación dentro del mundo" que se han vuelto lo real. Para estar al nivel de esta responsabilidad, la practicante del feminismo cyborg no puede pensarse en una "localización fija en un cuerpo reificado". Más bien, debe emplear una quinta y última tecnología para moverse diferencialmente dentro, con y alrededor de "nudos en campos" e "inflexiones en orientaciones". A través de esas movilidades diferenciales, la practicante se compromete con su propio enfoque ético en relación con "la diferencia en campos material-semióticos de significados", escribe (1995: 334). El feminismo cyborg de Haraway reconoce que todas las políticas y epistemologías "de identidad" inocentes son impracticables como estrategias para aplicar los puntos de vista de las personas subyugadas. En consecuencia, en relación con la percepción diferencial (II) y la conciencia diferencial (III) misma, el feminismo cyborg de Haraway asume "el compromiso" de utilizar todos sus recursos para "los posicionamientos móviles", "las desvinculaciones apasionadas" y "el parentesco " producidos por la afinidad a través de la diferencia (1995: 330). Estas cinco ubicaciones más la conciencia diferencial son los "recursos cyborg" que Haraway considera necesarios para desarrollar un feminismo del siglo XXI. Representan otra transcodificación de la conciencia diferencial y de los cinco "puntos de vista subyu-

gados", es decir, de las tecnologías que en este libro he identificado como la metodología de la emancipación.

Estos recursos, sea que los imaginemos según el feminismo cyborg como los principios del deseo político de Foucault, como el *punctum* del ser político de Barthes, como el poder de la voz media de White, como el *mestizaje* de Anzaldúa o como la metodología de la emancipación (surgidos de procesos decoloniales), resuenan inconscientemente en nuevos tipos de intercambio social y humano que tienen el poder de forjar una conciencia de coalición transnacional y disidente, o lo que Haraway llama una "red terrenal de conexiones". Estas herramientas posibilitan una conciencia de coalición que favorece que su practicante pueda "traducir los conocimientos entre comunidades muy diferentes y diferenciadas a través del poder" (1995: 322). De esta manera, prosigue Haraway, constituyen la base para un tipo distinto de "objetividad", es decir, de ciencia misma.

## Las ciencias nuevas: objetividad y conciencia diferencial

La ciencia que ofrece Haraway para el siglo XXI es "la interpretación, la traducción, el tartamudeo y lo parcialmente comprendido". La está ejerciendo un practicante opositor a quien ella llama el "sujeto múltiple con (como mínimo) doble visión". Desde el punto de vista de esta ciencia sin precedentes, la objetividad se transforma en un proceso que Haraway llama "conocimientos situados" (1995: 324). Cuando los académicos transforman su conciencia de objetividad en una conciencia de conocimientos situados desarrollan una relación distinta con la percepción, la objetividad, la comprensión y la producción, que es semejante a lo que describen White y Derrida como la voz media; pues, apunta Haraway, esta conciencia exige la "ubicación" del practicante "en un intangible espacio medio" (1995: 186, 187).[24] Al igual que el mecanismo de la voz media del verbo, los conocimientos situados de Haraway

[24] Haraway afirma que esta redefinición y los procesos migrantes de la conciencia y el análisis a los que se refiere son particularmente útiles en una disciplina como la de los estudios de la mujer o de género, en la que "los asuntos más sencillos" requieren "momentos contradictorios y cautela en su resolución".

requieren que aquello que es un "objeto del conocimiento" también sea "representado como un actor y como un agente" (1995: 341), transformador de sí mismo y de su propia situación, a la vez que se actúa sobre él. La elaboración que hace Haraway del concepto de conocimientos situados exige que la conciencia sea capaz de percibir, mover y funcionar de acuerdo con un proceso que se vuelve más fácilmente identificable y nombrable: es la forma diferencial de la conciencia opositora que, a través de la necesitad política y técnica, depende de la metodología de la emancipación.

En consecuencia, no es fortuito que en la traducción en español la segunda sección del libro de Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres*, se titule "Políticas diferenciales para otros inadecuados". En ese capítulo define una forma de movimiento social global y decolonizador que se fusiona y está cada vez más articulado, y desde donde, como dice Haraway, "la encarnación feminista" se opone a "la fijación" para recorrer mejor las "redes del posicionamiento diferencial" (1995: 338). La tesis que plantea Haraway es que los teóricos que suscriben este modo posmoderno y decolonizador de conciencia opositora deben aprender a ser "más generosos y más suspicaces; tanto generosos *como* suspicaces; exactamente la postura receptiva" que todos hemos de buscar "de manera general en la semiosis política". Esta estrategia para la construcción de la identidad está "estrechamente alineada con la conciencia diferencial y opositora" (1992: 326; cursivas mías) del feminismo estadounidense tercermundista, es decir, con la *teoría y el método de la conciencia opositora en su forma diferencial* esbozados en *Metodología de la emancipación*. Por consiguiente, la política diferencial del feminismo estadounidense tercermundista de la década de 1980 no era solamente cultural. También representaba una política de tecnociencia que bastaba para la siguiente fase de resistencia (1992: 319).

## La política de la tecnociencia: la metodología de la emancipación crea un *ciberespacio decolonizador*

La política diferencial y opositora que se delinea en este libro se desarrolló en un ámbito que inicialmente definí como un "ci-

berespacio" en los capítulos previos sobre la metodología de la emancipación. Haraway presenta esta definición de una versión posmoderna y neocolonizadora del ciberespacio:

> Al parecer el ciberespacio es la alucinación consensual de demasiada complejidad y demasiada articulación. Es la realidad virtual de la paranoia. La paranoia es la creencia en la densidad absoluta de la conexión y requiere, si se va a sobrevivir, el repliegue y la defensa hasta la muerte. El yo defendido re-surge en el centro de la relacionalidad. Paradójicamente, la paranoia es la condición de la imposibilidad de permanecer articulada. En el espacio virtual, la virtud de la articulación, el poder de producir una conexión amenaza con aplastar y finalmente acabar con toda posibilidad de acción efectiva para cambiar el mundo (1992: 325).

Este es un ciberespacio de dispersión e interconexiones infinitas duro, implacable y despiadado. Pero ¿cómo llega a entenderse este ciberespacio alternativamente como zona del grado cero del sentido, generosa y compasiva, el amor profético, o la forma de la conciencia diferencial a la que se tiene acceso mediante la metodología de la emancipación?

Se ha dado por sentado que las personas oprimidas se han de comportar sin usar un método *específico* o, más bien, que su conducta consistirá en realizar cualquier acto para poder sobrevivir, sea física o psíquicamente. Precisamente por esta razón la metodología de la emancipación puede reconocerse ahora como el modo de ser más adecuado para la vida dentro de las condiciones altamente tecnologizadas y neocolonizadoramente posmodernas del primer mundo, pues entrar en un ámbito en el que cualquier actividad es posible para asegurar la sobrevivencia es ingresar a un ciberespacio del ser. Antes solo podían tener acceso a este espacio quienes eran obligados a estar en su terreno. Como en la anterior definición de Haraway, este ciberespacio puede ser un lugar de destrucción despiadada y sin límites, pues es una zona en la que los significados solo se agregan de forma somera y, por ende, son capaces de volver a sumarse a otros, dependiendo de la situación que se deba enfrentar. Sin embargo, esta misma actividad le confiere también al ciberespacio sus poderes decolonizadores y lo convierte en una zona de posibilidad ilimitada, como en los ejemplos del "abismo

amable" del planteamiento de Barthes, el terreno de la *différance,* los procesos de la "voz media" o "la puerta abierta de todas las conciencias" de Fanon y el "estado Coatlicue" de Anzaldúa. Sus procesos están estrechamente vinculados con los de la conciencia diferencial.

Esta versión benévola del ciberespacio es análoga a las del duro ciberespacio de la vida computarizada o incluso social dentro de las condiciones de la globalización que presenta la visión pesimista de Haraway. Conforme al punto de vista de la conciencia opositora diferencial, las tecnologías que han desarrollado las poblaciones subyugadas para negociar este terreno de sentidos cambiantes pueden reconocerse como *las* tecnologías necesarias para todos los ciudadanos del primer mundo interesados en renegociar las culturas del primer mundo posmoderno con lo que podríamos denominar una noción de su propio poder e integridad intactos. Pero, como sugiere Anzaldúa,[25] el poder, la integridad y la ética se basarán en términos completamente distintos de los que se identificaban anteriormente cuando, como escribe Jameson, los individuos podían deducir poco a poco una noción del ser en oposición a un poder dominante y centralizador que los oprimía, y entonces decidían cómo actuar. Dentro de las desobediencias posmodernas globales, el yo se desdibuja por los bordes, cambia para asegurar su sobrevivencia, se transforma de acuerdo con los requisitos del poder y, todo ese tiempo (bajo la fuerza directriz de la metodología de la emancipación, según la articulan Fanon y el resto), lleva consigo la integridad del conocimiento autoconsciente de las transformaciones que se desean y, sobre todo, una noción de las intervenciones políticas y éticas que esas transformaciones conllevan.

La teoría de Haraway acerca del feminismo cyborg, su reconocimiento de las "posiciones subyugadas", su articulación de las herramientas que conforman estas posiciones y su teoría de la objetividad como "conocimientos situados" constituyen una versión feminista políticamente articulada (y otra afirmación de la presencia a través de las disciplinas) de aquello a lo que me refiero como la forma diferencial de la conciencia y el movimiento social. Cuando

[25] En muchos textos; véase, por ejemplo, Anzaldúa 1990.

ella escribe que el feminismo cyborg trata de "nudos en campos, inflexiones en orientaciones y de responsabilidad por la diferencia en campos material-semióticos de significados" (1995: 334), su feminismo cyborg invoca el mismo nexo de afinidad, las mismas tecnologías de resistencia, el mismo "amor" en el mundo posmoderno a los que se refieren los teóricos contemporáneos cuyas escrituras los han desalojado del estatus del primer mundo dominante —incluyendo a Barthes, Fanon, Derrida, Foucault, White y muchos otros— y también quienes insistían en un país internamente disidente dentro de su propio Estado-nación, es decir, las feministas estadounidenses "tercermundistas"[26] como Paula Gunn Allen, Nellie Wong, Audre Lorde, Gloria Anzaldúa, Trinh Minh-ha, Joy Harjo y Janice Gould, para nombrar a unas cuantas.

La teoría de Haraway desafía la política posmoderna del primer mundo a escala mundial transnacional y la une con el aparato decolonizador para la sobrevivencia global al que yo llamo metodología de la emancipación. En esta asociación (en la que "raza, género y capital requieren una teoría cyborg de totalidades y partes" [1995: 310]) es donde las exploraciones de Haraway contribuyen a salvar la distancia entre las disciplinas que crea el *apartheid* de los campos teóricos esbozado en el capítulo 3. Aquí se sugiere que la codificación necesaria para recartografiar "el yo personal, posmoderno y colectivo, desmontado y vuelto a montar" (1995: 279) debe darse conforme a una guía capaz de alinear la teoría feminista con otras ubicaciones de pensamiento y política que apuntan al cambio social igualitario. Este alineamiento puede ocurrir cuando el ser y la acción, el conocimiento y la ciencia, se codifican conscientemente a través de lo que Haraway llama conocimientos situados y subyugados, y lo que yo llamo la metodología de la emancipación. Esta metodología está surgiendo mundialmente en varios sitios y con una multiplicidad de terminologías y formas conceptuales,[27] y surgió de

[26] Entendidas como "feministas de la planeta Tierra" [en español en el original], aquellas que desmantelan las fronteras *nacionales*.

[27] Para conocer algunos ejemplos contemporáneos de la política globalizadora "tercermundista" que se lleva a cabo dentro de los estados-nación del primer mundo, véanse las conferencias de Haunani-Kay Trask y Cornel West, así como los performances de Guillermo Gómez-Peña, Monica Palacios y John Lugizamo.

manera indómita en las mentes, cuerpos y espíritus de las feministas estadounidenses de color que exigían que se reconocieran la conciencia de la mestiza, el *womanism*, la resistencia indígena y la identificación con los colonizados. Solo cuando la teoría feminista reconoce y aplica conscientemente esta metodología, puede su política volverse completamente equivalente al antirracismo; solo cuando las teorías étnica, crítica, cultural y global reconocen esta metodología, pueden volverse sincrónicas entre ellas y con el feminismo.

Para finales del siglo XX, los pensadores y activistas opositores habían inventado nuevos nombres, y de hecho nuevos lenguajes, para el alcance de la metodología de la emancipación y la conciencia diferencial que requiere. Desde *signifyin* hasta *la facultad,* desde el feminismo estadounidense tercermundista hasta el feminismo cyborg, desde los principios del deseo político de Foucault hasta el aparato de la voz media, desde los conocimientos situados hasta el feminismo estratégico, desde el abismo hasta la *différance,* estas terminologías y tecnologías se han identificado de varias maneras. La metodología de la emancipación proporciona un esquema. Es un mapa cognitivo de una realidad social cargada de poder dentro de condiciones posmodernas globales. Es el mapa anhelado por los actores y los teóricos opositores de diversas disciplinas: desde Fanon hasta Jameson, desde Barthes hasta Anzaldúa, desde Lorde hasta Haraway.

# Conclusión

## El manifiesto diferencial, los translenguajes y la política opositora global

El movimiento social diferencial y las formas de praxis que este produce no son solo parte de la superestructura cultural de nuestra época, profundamente unidos a la metodología que desarrollaron las personas oprimidas dentro de formaciones sociales anteriores, está resurgiendo como algo útil para *todas* las personas que deben aprender a negociar, sobrevivir y transformar las condiciones sociales presentes en mundos mejores para hacerlos realidad. El funcionamiento autoconsciente del movimiento social diferencial ofrece la oportunidad de participar en una praxis social mediante la inspección constante de los poderes sociales y de la ruptura que produce en ellos un nuevo tipo de guerrera-ciudadana repolitizada. La conciencia, la percepción y el movimiento sociales, opositores y diferenciales, representan las funciones constructivistas que perciben el poder como su espacio mundial, y la identidad como una unidad monádica del poder a través de una subjetividad capaz de negociar y transformar las configuraciones del poder. Mediante el uso de un modo diferencial de conciencia opositora, los practicantes pueden reemplazarse conscientemente dentro de un círculo de concepciones morales que definen nuestros horizontes sociales actuales, pues su actividad anula la conciencia —la encarnación de la ley— y así renueva la acción, el ser y la conciencia misma.

Los modos diferenciales del momiviento social (I), percepción (II) y conciencia (III) pueden así entenderse como un *síntoma* del capitalismo transnacional en su forma posmoderna y neocolonizadora (pues el interés en lo diferencial como de resistencia va surgiendo de las presiones características de esta forma de globalización más reciente), al igual que como un *remedio* para el posmodernismo neocolonizador, pese y debido a sus similitudes estructurales con las configuraciones posmodernas del poder. No obstante, debe recordarse que lo diferencial reside en el lugar en el que el significado escapa de cualquier punto de anclaje final, se aleja deslizándose para sorprender o para acurrucarse dentro de los contornos móviles del poder; es parte del significado indefinible que continuamente escapa de todo análisis.

Como vimos en el capítulo 2, en el cual la conciencia diferencial surge en ese espacio entre sistemas de significado que yo llamo un "ciberespacio" y a través de este, y en el capítulo 4, en el que se exploran algunas de las "soluciones inimaginables y síntesis impredecibles" que predijo Barthes y que conducen a un estado de Nepantla; a lo que se teoriza como el "amor" en el mundo posmoderno en los capítulos 6 y 7, lo que es diferencial permite el movimiento poético de la conciencia tanto "hacia atrás", a través de la relación ST/SD/Signo, como "hacia adelante", para crear nuevos niveles de metaideología. Lo diferencial en todas sus formas representa un modo de subjetividad, oscilante, migrante, improvisador. La existencia de esta subjetividad se impulsa a través de las sensibilidades de las personas subyugadas: es una falta de lealtad a la significación ideológica dominante, combinada con la curiosidad intelectual que exige una explosión de significado (en actividades deconstructivas y semióticas), o la convergencia y consolidación del sentido (en la metaideologización), por el bien de la sobrevivencia o del cambio político con miras a la igualdad. El modo diferencial y politizado de la conciencia opositora que aquí he presentado puede representarse como una forma de conocimiento que toca la realidad humana tal como está codificada por todas partes en la ideología: proporciona la condición o el medio a través del cual surge la diferencia *y* se deshace; se une mediante el *movimiento,* tanto en los procesos de la percepción y la decodificación semiótica

del significado como en el despliegue de unidades-de-realidad en la producción de la metaideologización; es un medio psíquico, político, cultural y social para relacionarse con la realidad. (En este último sentido, el movimiento social y diferencial (I) está supeditado a las maneras en que la realidad, en cuanto construida a través de capacidades históricas de acción y de conciencia, se presenta como "natural" mientras que está cargada de valores, esperanzas y deseos del orden social dominante).

Es por eso que lo diferencial es subjuntivo; es lo que une lo posible con lo que es, el lugar en el que el discurso o el estilo indirecto se dan hasta que hallan una razón política, dirigida y con propósito para pasar por la reconfiguración de unidades-de-poder en aras de su distribución igualitaria. Esta forma de subjetividad política reside en un estado de contingencia, de posibilidad, que se alista para cualquier suceso. Según las oportunidades que proporciona el poder, la oposición diferencial es condicional: está sometida a los términos del poder dominante; sin embargo, es capaz de cuestionar y cambiar esos mismos términos. Es un modo de conciencia y actividad no necesariamente verdadero o falso: solo es posible, activo y presente. Promueve el movimiento social con un propósito, está sujeto a los términos del poder y al mismo tiempo es capaz de transformarlos. El movimiento social diferencial produce un tipo distinto de negociación, pues intercambia sistemas de sentido al usar habilidades que han sido logradas por un nuevo tipo de colectividad que crea compromisos, exige, impone condiciones y negocia términos.

El movimiento social diferencial halla su expresión a través de la metodología de la emancipación. Sus vectores, es decir, sus expresiones de influencia, son las tecnologías de la lectura semiótica, la deconstrucción de signos, la metaideologización, la percepción diferencial y el compromiso ético con la igualdad. Estos vectores se unen en el modo diferencial del movimiento social que los lleva al nivel de lo "real", en el que pueden impresionar y dirigir a los poderes dominantes. De manera parecida, la conciencia (III) diferencial es ella misma una fuerza que habita, se enraíza y parasita cada uno de estos vectores y los une en movimiento, mientras la fuerza de cada vector crea la tensión y re-formación continuas de las fuerzas ideo-

lógicas separatistas, supremacistas, revolucionarias o liberales que inscriben la realidad social. En consecuencia, se puede entender lo diferencial como una redistribución constante de espacio, de fronteras, de percepciones, de realineaciones verticales y horizontales de poderes opositores. Como cada vector se da en distintas velocidades, uno de ellos puede realinear a todos los demás, crear distintos tipos de patrones y permitir la entrada en diferentes puntos. Estas energías giran alrededor una de otra, y se alinean y realinean en un campo de fuerza que materializa una hermenéutica del amor y que puede generar una cosmopolítica opositora. Cada tecnología de la metodología de la emancipación crea nuevas posibilidades coyunturales, que son producidas por los regímenes de exclusión e inclusión transformadores y continuos. Así, la conciencia diferencial es una red transversal de conciencia, una trans-conciencia que se produce en un registro que permite que las redes mismas, como vimos en el ejemplo del feminismo estadounidense tercermundista, sean apropiadas como armas ideológicas.

La teoría y el método de conciencia diferencial constituyen un campo realizable y comprometido que hace posible una subjetividad transformable y móvil; son una conciencia (que solo se exige formalmente a las personas oprimidas) desarrollada y representada en el feminismo de las mujeres de color, en el que se la entendía y usaba como una expresión de la metodología de la emancipación. En este caso, la conciencia opositora diferencial se codificaba como *la facultad* (un vector semiótico); la "intrusa/adentro" (un vector deconstructivo); un "esencialismo estratégico" (un vector metaideologizante); la conciencia de la mestiza, un "viaje por el mundo" o "trans-culturas amorosas" (vectores perceptualmente diferenciales) y *womanism* (un vector ético y democratizador).[1] A diferencia de algunas personas de Occidente, que como Patrick Moynihan han sostenido que "el colapso del comunismo (soviético)" en 1991 prueba que "al final los lazos nacionales, étnicos y raciales de la diferencia

[1] Estas figuras y tecnologías son lo que permite a la narrativa transformar el momento, cambiar el mundo con historias nuevas. Cuando dichas tecnologías se usan juntas crean relatos de enbaucadores: estratagemas de magia, engaño y verdad para sanar el mundo, al igual que el rap o el cibercinema, que funcionan a través de la redistribución de los poderes dominantes.

solo dividen a cualquier sociedad",[2] las tecnologías diferenciales de la conciencia opositora, según las usa y teoriza una coalición racialmente diversa de mujeres de color estadounidenses, muestran los procedimientos para lograr la afinidad y la alianza a través de la diferencia; representan los modos que adopta el amor en el mundo posmoderno.[3] Lo diferencial favorece que se produzca un nuevo tipo de conciencia de coalición y una ciudadanía-guerrera: se trata de los y las ciudadanas del mismo terreno psíquico. La conciencia diferencial, las tecnologías de la metodología de la emancipación y el movimiento social diferencial y opositor y sus armas ideológicas son parte de una alianza decolonizadora y global de la diferencia en su empuje hacia relaciones sociales igualitarias y hacia el bienestar económico de toda la ciudadanía: una política global opositora, una cosmopolítica del *planeta Tierra.*

La forma diferencial del movimiento social opositor (I) atenúa el neocolonialismo posmoderno, lo dibuja y lo transforma con diversas *movidas* de resistencia. La metodología de la emancipación —un conjunto de tecnologías que captan el sentido y lo transforman y mueven en ambos lados: el de la realidad social y el del terreno del "abismo"— guía la forma diferencial del movimiento social. La metodología de la emancipación actúa como un *punctum*, como un mensajero con acceso al terreno de la conciencia diferencial (III). *Esta* conciencia diferencial (III) es una práctica de ser, es un sitio político del tercer sentido, es ese brillo obtuso de la significación que destella a través de toda oposición binaria. Si estos procesos y procedimientos se toman juntos, conforman una hermenéutica para definir y actuar el amor en el mundo posmoderno, así como un método para producir una política global opositora.

Pero lo diferencial no es consciente y fácilmente esgrimido, habitado, nombrado o logrado, como explican con acierto muchos de nuestros grandes pensadores contemporáneos. "La mayoría de las veces te sientes amenazada hasta la médula", afirma Bernice Johnson

[2] En el programa de televisión: *MacNeil/Lehrer NewsHour*, 23 de noviembre de 1991.
[3] Son muchos los textos que han escrito las feministas estadounidenses de color sobre el amor. Véanse, por ejemplo, Jordan 1980; Woo 1981; Collins 1990a; Lugones 1987; Lorde 1984a.

Reagon (1984: 356). Louis Althusser lo dice así: como "el instinto de clase es subjetivo y espontáneo", el de las clases medias y "*por ende, de las personas intelectuales*" debe pasar por una transformación dolorosa y "revolucionaria" para volverse opositor; es decir, para alinearse con la metodología de la emancipación (1971b: 130; cursivas mías).

En el capítulo 2 esquematicé la política de las personas oprimidas en cuatro prácticas principales que, planteé, son las cuatro figuras retóricas que prevalecen y que se produjeron dentro de la política de izquierda estadounidense a finales del siglo XX. Tipifiqué estas figuras como las formas separatista, supremacista, revolucionaria y de igualdad de derechos de la actividad política opositora. Cada una de estas tácticas políticas se produce para desafiar las formas sociales/económicas/ideológicas dominantes que definen y castigan a ciertos tipos sociales específicos considerados inferiores. Expuse que estas cuatro formas de política opositora se debían entender como ideologías que difieren; cada una pide de sus practicantes su propia vida subjetiva y específica, y cada una delimita las formas de colectividad-en-oposición que permite. Como en el ejemplo del movimiento de mujeres estadounidense de las décadas de 1960 y 1970, vimos que estas ideologías se pueden solidificar y consolidar dentro de cualquier movimiento de liberación hasta que cada una llega a representarse a sí misma como *el* modo de conciencia y conducta opositoras más efectivo y moral. Esta dinámica hizo que cada una de estas prácticas políticas que-se-volvieron-ideología se ganara el epíteto de "racista", "sexista", "elitista" o "esencialista".

Barthes advierte que cuando las ideologías se reúnen dentro de un movimiento revolucionario (esa voluntad colectiva comprometida con actos catárticos que tienen la intención de "revelar la carga política del mundo" [...] y luego de *crear* el mundo), cuando las tácticas opositoras se vuelven estrategias, metalenguajes e ideologías, ocurre lo que él llama una "ex-nominación" del impulso revolucionario. Barthes explica que la ex-nominación (o el acto de quitar el nombre) ocurre cuando la práctica política revolucionaria "se distorsiona y se vuelve una 'naturaleza'" para tener mejor control, ser comprendida, intercambiada y usada con más facilidad. Advierte que si esta forma de metaideologización no se ejerce de manera autoconsciente y táctica, "tarde o temprano se experimentará como

un proceso contra la revolución", así como el estalinismo como metaideología se volvió la ideología dominante de la Unión Soviética durante la década de 1930. Esta forma revolucionaria de metaideologización *inmovilizada* (el desajuste de la conciencia de su compromiso político con el modo diferencial) permite que cualquier práctica opositora se vuelva solo otra versión de la ideología dominante, otra versión de la supremacía. Por esto, las personas oprimidas solo tienen una forma verdadera de actividad revolucionaria: la capacidad para percibir y decodificar los sistemas de signos del orden dominante y así moverse entre ellos con cierta competencia —asegurando su sobrevivencia— y una modalidad verdadera de conciencia revolucionaria, que es la capacidad de esta para moverse diferencialmente a través del ser-del-sentido y *hacia* un mundo utópico y potencial de la vida social y psíquica, del *amor en Aztlán*, de la espiritualidad y de la conciencia diferencial.

De hecho, yo sostengo que la capacidad para concebir las ideologías separatistas, supremacistas, revolucionarias y de igualdad de derechos como *construidas* por las personas oprimidas en acciones liberadoras, para entenderlas como formas de conciencia que son ellas mismas legibles, habitables, interpretables y transformables cuando es necesario, y para reconocer las relaciones estructurales que tienen entre ellas mediante un método y una teoría de la conciencia opositora, es lo que forma la quinta forma de conciencia y actividad en oposición que actúa diferencialmente. La forma diferencial de la conciencia opositora es a la vez otro modo de estas ideologías opositoras y su trascendencia. Tal conciencia, que funciona en un registro completamente distinto, es lo que hace posible identificar los cuatro modos anteriores como la política del nosotros-otros-en-oposición, lo que permite al practicante percibir su asociación, y, por ende, usarlos o moverse entre ellos tácticamente. Según Barthes, una forma diferencial de conciencia es lo que permite que el actor social opositor use la ideología misma como "el punto de partida" para otra cadena semiológica (1972a: 135), un proceso de resignificación cuyo resultado último se ve entonces solo como otra *táctica,* no como una estrategia, capaz de cambiar los sistemas ideológicos dominantes. Esta es una actividad transitiva y revolucionaria que surge de la práctica política diferencial, es una estrategia

íntegramente formada por tácticas. Es un movimiento transitivo y consciente de la mente, ser y cuerpo —de reflexividad de la voz media— que se necesita para este tipo de operación, si es que hemos de entender y usar cabalmente la semiología como una práctica para emancipar la imaginación. Tal manipulación de nuestra propia conciencia a través de sentidos y formas ideológicas requiere el deseo y la capacidad para moverse diferencialmente en una capa de relación ST/SD/Signo y hacia otro sistema ideológico conscientemente fabricado o artificial, de acuerdo con nuestra lectura del poder tal como se instala dentro de la ideología, ese artificio del sentido mismo construido por seres humanos.

Con la transnacionalización del capitalismo, cuando los funcionarios electos ya no son líderes de Estados-nación únicos, sino nexos de intereses multinacionales, también es posible que los sujetos-ciudadanos se vuelvan activistas de un nuevo terreno global decolonizador, un terreno psíquico que puede unirlos con sujetos-ciudadanos posicionados de manera semejante dentro y a través de las fronteras nacionales para formar nuevas alianzas más allá del imperio occidental. Barthes, pese a sus compromisos con la metamorfosis de las culturas y las formas de conciencia dominantes, se exilió de esta comunidad imaginada. Pero los nuevos ciudadanos que luchan en pos de relaciones sociales igualitarias en el posmodernismo neocolonial acogen la ciudadanía en una nueva forma de organización política, en un nuevo terruño. El medio para entrar es "la metodología de la emancipación", un conjunto de tecnologías para decolonizar la imaginación social. Estas tecnologías, es decir, la percepción semiótica, la deconstrucción de la supremacía, la metaideologización de la significación, la percepción y el uso de la conciencia diferenciales, son todas procesos guiados por lo *democratics*, por el compromiso de los practicantes con la distribución equitativa del poder. Cuando todas estas tecnologías juntas se unen a las del movimiento social diferencial (I) y a las de la conciencia diferencial (III) operan como un aparato único que yo llamo "la física del amor". El amor es movimiento social decolonizador practicado por las coaliciones revolucionarias, móviles y globales de activistas-ciudadanos y ciudadanas afines que se alían por medio del aparato de la emancipación.

# Epílogo

*María del Socorro Gutiérrez Magallanes*

Las chicanas nos llevan a nuestras raíces
Elena Poniatowska

Las chicanas tenemos una responsabilidad histórica de luchar para hacer acto de presencia y construir un espacio de enunciación en la comunidad y en el mundo
Rusty Barceló

En un acierto audaz, el Programa Universitario de Estudios de Género de la UNAM lanza la traducción al castellano de *Methodology of the Oppressed* (1987) como *Metodología de la emancipación*, de la intelectual feminista chicana Chela Sandoval. Este acierto genera mucho gusto por el diálogo que se potencia con esta obra traducida al español y puesta a disposición para todas y todos en nuestra universidad y más allá de ella. La obra es parte ya de una tradición intelectual chicana de raíz liberadora que se inserta en el mundo como un aporte a la emancipación cognitiva, social y política de sujetos colonizados e históricamente subalternizados. Las actuales luchas feministas académicas, sociales y políticas en Latinoamérica se beneficiarán significativamente con el acceso a esta obra en su traducción al español.

En los últimos 25 años las chicanas han impulsado tanto la labor de movimientos sociales como la transformación del campo

de la cultura y la literatura a través de un trabajo que entrecruza los paradigmas de raza, clase, género y sexualidad. Guiadas por el amor, las chicanas tienen el coraje de tomar una posición en medio de un horizonte de posibilidad emancipatorio. Estas mujeres poetas, artistas, literatas, metodólogas y teóricas, como Chela Sandoval, pugnan por introducir ideas, metáforas, métodos y nuevas conciencias para generar posibilidades que permitan precisamente tomar posiciones firmes y contundentes respecto de un proyecto histórico de equidad, horizontalidad y mutuo reconocimiento entre hombres y mujeres: *un mundo donde quepan muchos mundos.*

El trabajo académico e intelectual de feministas chicanas como Sandoval ha ampliado los debates y las discusiones sobre la crítica literaria, las epistemologías y metodologías radicales y teorías críticas. Y aunque los diálogos establecidos en México con este trabajo y pensamiento intelectual hasta ahora han sido dispersos y escasos, en tiempos recientes cruzan fronteras geográficas y lingüísticas mediante formas creativas y métodos estratégicos a través de la pedagogía, la traducción, la literatura, la filosofía, los estudios culturales, los estudios de género y la crítica cultural feminista.

En la actualidad existe un mayor número de estudiantes e investigadoras jóvenes bilingües/biculturales con posibilidades de movilidad académica y de cruzar la frontera del río Bravo entre México y Estados Unidos en ambas direcciones. Cristina Serna, Sayak Valencia y quien escribe somos algunas investigadoras de una generación más "joven" y herederas de legados de feministas chicanas —entre otros— que con la producción de nuestros conocimientos críticos apostamos a su circulación e intercambio. Las tres estamos informadas por el trabajo teórico y metodológico de Sandoval: Serna ha trabajado los archivos transfronterizos de chicanas y mexicanas lesbianas *queer* en el marco de un imaginario decolonial; Valencia ha trabajado el mestizaje transfronterizo *cuir;* y quien escribe, ha trabajado en comparación las autobiografías políticas chicanas y latinoamericanas de sujetos femeninos y masculinos en el marco del giro decolonial y con una metodología *mestiza a la chicana*. Es importante también mencionar a las académicas-activistas de feminismos con apuestas decoloniales latinoamericanas, como Yuderkys Espinosa y Ochy Curiel, entre otras, que incorporan a las

feministas chicanas en una genealogía de feminismos que las interpelan y que —de uno u otro modo— también las informan. Esto es solo una pequeña muestra de cómo en una región donde las mercancías en la actualidad tienen un flujo sin precedentes, las ideas feministas, la literatura y producción cultural crítica, también están alcanzando cierto ritmo de flujos e intercambios. Estoy segura de que la traducción de la obra de Sandoval será un aporte más a las formas creativas y métodos estratégicos de cruzar fronteras y de intercambiar experiencias, circular conocimiento crítico y formas de conocer y des/ordenar el mundo.

Frente a la traducción de *Metodología de la emancipación*, en este tiempo de urgencia social y política, de necesidad de girar hacia la ética y de necesidad de innovaciones pedagógicas y aportes en todas las disciplinas académicas, nos preguntamos: ¿cuál es la importancia de esta obra? ¿Cuál es su relevancia? ¿Cómo resulta estratégica en nuestra universidad, en nuestras aulas, en nuestro contexto? Para intentar dar respuesta a estas interrogantes, considero que el trabajo de traducción de la escritura chicana, en particular esta obra de Sandoval, es de suma importancia en este momento para propósitos de prácticas pedagógicas decolonizadoras en un "territorio herido" como el mexicano. Esto se debe sobre todo a los estrechos vínculos que México tiene con Estados Unidos, específica aunque no únicamente, con la población mexicana, chicana, latina y latinoamericana al norte del río Bravo y con la población permanente en México y Latinoamérica, tanto la migrante como la que está en procesos de retorno "voluntario" o forzado.

Esta traducción es de suma importancia porque supone también una práctica pedagógica entendida como una "movida decolonizadora" —como propone la misma Sandoval— que en lo elemental nos incita a traducir sentidos, establecer diálogos y crear puentes. Al traducir a las chicanas y sus planteamientos en torno al género, la raza, la clase y la sexualidad, la intención es ofrecer elementos para comprender y explicar los cruces, los entrecruces y los intersticios de los conocimientos situados que compartimos y de las realidades y relaciones atravesadas por estas categorías como formas de explicar la realidad y su posible transformación. En la medida en que la relación México-Estados Unidos y México-Latinoamérica

se intensifica en el siglo XXI en el contexto de la globalización, por razones económicas, políticas, culturales y migratorias, es claro que hoy en día es una necesidad urgente el intercambio y aprendizaje entre las unas y las otras para un mejor y profundo entendimiento mutuo. La traducción al castellano de obras chicanas es por supuesto importante y vital en esta tarea de largo aliento.

De tal modo, considero que la traducción de la obra de Chela Sandoval es también una intervención estratégica, puesto que el ejercicio tiene un efecto de largo y amplio alcance. Es de largo alcance en el sentido de que la metodología planteada por Sandoval propone un camino, un método, que llega a muchas personas, a muchos puertos disciplinarios y por ende a muchas aulas y proyectos de investigación e intervención social de nuestras universidades. Y es de amplio alcance en el sentido de que al traducir este tipo de obras, en su papel como programa estratégico, el PUEG busca llegar a todos los ámbitos de la universidad y sus líneas de acción: docencia, investigación y difusión.

Con esta traducción al español como herramienta para las estudiantes, los profesores, las investigadoras y los participantes en los proyectos de intervención social, se anhela generar espirales de aprendizajes y enseñanzas que impulsen el cambio social hacia la decolonización, la equidad y el amor a nosotros mismos y hacia las colectividades. Espirales de enseñanzas y aprendizajes significativos y duraderos que incidan en la sociedad para sanarla de las heridas infligidas por la violencia que vive. El trabajo de Sandoval, arraigado en su conocimiento de una academia militante, es altamente productivo desde un punto de vista teórico, ofrece posibles caminos para incidir de manera efectiva en las condiciones culturales de este siglo XXI. Y sabemos que la UNAM desempeña un papel muy importante en este sentido.

Como universitaria de dos mundos, México y Estados Unidos, como sujeto binacional y bicultural, como sujeto productor de conocimiento crítico, tengo la certeza de que las chicanas feministas con su literatura nos llevan a las raíces para desde ahí, desde abajo, como mujeres y hombres, transformarnos de modo que podamos resurgir como sujetos plenos en busca de sociedades decolonizadas y democráticas con estrategias de resistencia y esperanza en nuestros

países abrumados por la violencia y la desolación. O si lo pensamos de otra forma y como argumentara Frantz Fanon (1964): somos herederas de las luchas de nuestros antepasados; sin embargo, cada generación tiene la responsabilidad de producir y trasformar los términos de la lucha y la liberación para que futuras generaciones asuman sus tareas y compromisos de diferentes formas pero más avanzadas. Considero que el pensamiento y la creación literaria, teórica y metodológica de las chicanas como Sandoval nos encamina a las raíces, nos ayuda a salir a la superficie, también a regresar "a casa" y a formar nuevas subjetividades y crear, desde nuestros cuerpos físicos y académicos y espacios geográficos compartidos, estrategias de intervención en nuestros trabajos de formación académica y social.

Como estudiante de doctorado de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM de 2009 a 2012, asistí a muchos de los seminarios impartidos en el PUEG (Belausteguigoitia, Lamas, Lozano, Melgar, Mingo y Moreno) y observé que en estos se integró el conocimiento, la experiencia y la literatura de feministas chicanas a los programas curriculares para hacer circular estos conocimientos y articular gestos de enseñanza-aprendizaje que tienen el efecto de potenciar las capacidades analíticas e intelectuales de las y los estudiantes. Imagino que este potencial está presente también para toda investigadora y visitante del Programa y de nuestra universidad. Desde mi experiencia en las aulas y seminarios del PUEG, estas lecturas y trabajos han sido fuente y estrategias efectivas de aprendizaje, investigaciones e incluso propuestas teóricas y metodológicas en tesis de grado y posgrado (Arango, Gutiérrez-Magallanes y Mejía-Núñez).

Es preciso apuntar aquí que un número significativo de estudiantes chicanas de múltiples universidades norteamericanas llegaron al PUEG como investigadoras jóvenes visitantes a realizar estancias académicas y en su mayoría han logrado articular aspectos de sus investigaciones gracias a que encontraron este tipo de literatura en su lengua original en algunos de los seminarios ofrecidos. Espero también que las y los estudiantes de nuestra universidad vean en las perspectivas chicanas —como esta ahora traducida al español— elementos que nutran su formación tanto académica en sus investigaciones como social y ética.

Así, deseo que esta traducción contribuya a formar sujetos críticos y sensibilizados en el aula contemporánea, en la universidad del siglo XXI y en esta sociedad tan necesitada de alternativas. Sujetos cuya praxis se base en lo que la propia Sandoval ha llamado "hermenéutica del amor". Una hermenéutica que implica la creación de puentes teóricos y metodológicos en los que los ejes de raza, género, clase y sexualidad son primordiales para la interpretación del mundo y el desarrollo de estrategias de resistencia y de transformación social. Una hermenéutica que construya puentes entre la academia y los movimientos sociales. Sobre todo aquellos cuya visión contempla la equidad de género como parte de su horizonte político. Pero más importante aún, una hermenéutica que se basa en la fuerza transformadora del amor radical, el amor a nosotras mismas y los demás, el amor a la colectividad y a la comunidad como lo formula la propia Sandoval.

El trabajo de traducción de las obras chicanas en general y de esta obra de Sandoval en particular, con su densidad teórica y política, representa retos importantes. Aquí enfatizo que la escritura chicana es en sí misma un desafío enorme para quien traduce, pues la mayoría de los textos escritos por chicanas pasan por la experiencia personal, aun siendo teóricos o metodológicos como lo es en este caso: sus escritos son manifestaciones de lo que sus cuerpos viven o han vivido. Ficcionalizan sus historias al mismo tiempo que se inscriben en la Historia al teorizar sobre ella. Narran su experiencia. La hacen poesía, ensayo, testimonio, *metodología mestiza*, teoría encarnada, novela o cuento. Transforman su experiencia de silencio en lenguaje. Hacen de sus vivencias un bagaje que les permite teorizar desde el cuerpo. Con todo y los retos que representó este trabajo tan sinuoso que es la traducción, creo que la traductora Julia Constantino ha realizado un esfuerzo invaluable. Espero que la traducción logre que las lectoras y los lectores escuchen todas las voces que se vierten en la obra de Sandoval.

Considero que con este gesto se hace justicia traductora a la obra de Sandoval. Estoy segura de que *Metodología de la emancipación* es solo el principio del retorno de las voces y palabras de las chicanas para hablar y ser escuchadas por los investigadores y estudiantes directamente en las aulas mexicanas. Estoy convencida

de lo que plantea Elena Poniatowska y de lo que dice Rusty Barceló sobre las chicanas y sus aportes al mundo de la realidad existente y a las instancias de construcción de conocimientos para la transformación social. Estas voces están aquí y ahora para ayudarnos a todas y todos a regresar a nuestras raíces. Estas voces están aquí y ahora para hacer acto de habla, de presencia y para construir un espacio de enunciación en la comunidad y en el mundo.

*Ciudad de México, 29 de abril de 2015*

# Bibliografía


Abelove, Henry. 1993. "Freud, Male Homosexuality, and the Americans", en Henry Abelove, Michèle Aina Barale y David Halperin (comps.), *The Lesbian and Gay Studies Reader,* Nueva York, Routledge, pp. 381-393.

Achebe, Chinua. 1959. *Things Fall Apart,* Nueva York, Fawcett Crest Books.

Acuña, Rodolfo. 1981. *Occupied America: A History of Chicanos,* 2ª ed., Nueva York, Harper and Row.

Ahmad, Aijaz. 1987. "Jameson's Rhetoric of Otherness and the 'National Allegory'", en *Social Text,* núm. 17, pp. 3-25.

_____. 1989. "'Third World Literature' and the National Ideology", en *Journal of Arts and Ideas,* núm. 17-18, pp. 117-135.

_____. 1992. *In Theory: Classes, Nations, Literatures,* Londres, Verso.

Al-Hibri, Azizah. 1981. "Capitalism Is an Advanced Stage of Patriarchy, but Marxism Is Not Feminism", en Lydia Sargent (comp.), *Women and Revolution,* Boston, South End Press.

Alarcón, Daniel. 1992. "The Aztec Palimpsest: Toward a New Understanding of Aztlán", en *Aztlán,* vol. 19, núm. 2, pp. 33-68.

Alarcón, Francisco X. 1989. *Quake Poems,* Santa Cruz, We Poems.

Alarcón, Norma (comp.). 1980. *The Third Woman,* Bloomington, Third Woman Press.

_____. 1986. "Interview with Pat Mora", en *Third Woman,* vol. 3, núms. 1 y 2, pp. 121-126.

_____. 1988. "Making *Familia* from Scratch: Split Subjectivities in the Work of Helena María Viramontes and Cherríe Moraga", en María Herrera-Sobek y Helena María Viramontes (comps.), *Chicana Creativity and Criticism: Charting New Frontiers in American Literature,* Houston, Arte Público Press, pp. 14-59.

_____. 1989a. "Traddutora, Traditora: A Paradigmatic Figure of Chicana Feminism", en *Cultural Critique,* núm. 13, pp. 57-87. (Hay traducción al español: "Traddutora, traditora, una figura paradigmática del feminismo de las chicanas", trad. Cecilia Olivares M., en *Debate feminista*, núm. 8, septiembre de 1993).

_____. 1989b. "The Sardonic Powers of the Erotic in the Work of Ana Castillo", en Asunción Harno-Delgado, Eliana Ortega, Nina M. Scott y Nancy Saporta Sternbach (comps.), *Breaking Boundaries: Latina Writing and Critical Readings,* Amherst, University of Massachusetts Press, pp. 94-107.

_____. 1990. "Chicana Feminism: In the Tracks of 'the' Native Woman", en *Cultural Studies,* vol. 4, núm. 3, pp. 248-256.

_____. 1991. "The Theoretical Subject(s) of *This Bridge Called My Back* and Anglo-American Feminism", en Héctor Calderón y José David Saldívar (comps.), *Criticism in the Borderlands: Studies in Chicano Literature, Culture, and Ideology,* Durham, Duke University Press, pp. 28-39.

_____. 1994. "Conjugating Subjects: The Heteroglossia of Essence and Resistance", en Alfred Arteaga (comp.), *An Other Tongue: Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderlands,* Durham, Duke University Press, pp. 125-139.

Albrecht, Lisa y Rose M. Brewer (comps.). 1990. *Bridges of Power: Women's Multicultural Alliances,* Santa Cruz, New Society Publishers.

Alcalá, Kathleen. 1997. *Spirits of the Ordinary: A Tale of Casas Grandes,* San Francisco, Chronicle.

Alexander, M. Jacqui y Chandra Talpade Mohanty (comps.). 1997. *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures,* Nueva York, Routledge.

Alexander, Vicki y Grace Lyu-Volckhausen. 1981. "Black/Asian Conflict: Where Do We Begin?", en *Ms. Magazine,* vol. 2.3, núm. 63(5), pp. 63-67.

Allen, Paula Gunn. 1981. "Beloved Women: The Lesbian in American Indian Culture", en *Conditions,* núm. 7, pp. 203-220.

_____. 1986. *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions,* Boston, Beacon Press.

_____. 1987. "Some like Indians Endure", en *Living the Spirit,* Nueva York, St. Martin's Press, pp. 9-20.

_____ (comp.). 1989. *Spider Woman's Granddaughters,* Boston, Beacon Press.

_____. 1991. *Grandmothers of the Light: A Medicine Woman's Source Book,* Boston, Beacon Press.

Alloula, Malek. 1986. *The Colonial Harem,* trad. Myrna Godzich y Wlad Godzich, Minneapolis, University of Minneapolis Press.

Althusser, Louis. 1970a. *For Marx,* trad. Ben Brewster, Nueva York, Random House.

_____. 1970b. "The Object of *Capital*", en Louis Althusser y Étienne Balibar, *Reading Capital,* trad. Ben Brewster, Londres, New Left Books, pp. 103-149.

———. 1970c. "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes toward an Investigation)", en *Lenin and Philosophy and Other Essays,* Londres, New Left Books, p. 135.

———. 1971a. "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation)", en Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays,* trad. Ben Brewster, Nueva York, Monthly Review Press, pp. 121-173.

———. 1971b. *Lenin and Philosophy and Other Essays,* trad. Ben Brewster, Nueva York, Monthly Review Press.

Althusser, Louis y Étienne Balibar. 1970. *Reading Capital,* trad. Ben Brewster, Londres, New Left Books.

———. 1971b. "Philosophy as a revolutionary weapon. Interview conducted by Maria Antonietta Macciocchi", en *Lenin and Philosophy and Other Essays,* trad. Ben Brewster, Nueva York, Monthly Review Press, pp. 1-9.

Anaya, Rudolfo A. 1978. *Bless Me, Ultima,* Berkeley, Tonatiuh International.

Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism,* Londres, Verso.

Anzaldúa, Gloria. 1981. "La Prieta", en Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa (comps.), *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color,* Nueva York, Kitchen Table: Women of Color Press, pp. 148-209. (Hay traducción al español, en *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, ed. Cherríe Moraga y Ana Castillo, trad. de Ana Castillo y Norma Alarcón, Ism Press, San Francisco, 1998. Reproducido en *Debate feminista*, núm. 24, octubre de 2001).

———. 1987a. *Borderlands, La Frontera: The New Mestiza,* San Francisco, Spinsters/Aunt Lute.

———. 1987b. "La *conciencia de la mestiza:* Towards a New Consciousness", en *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza,* San Francisco, Spinsters/Aunt Lute, pp. 77-91.

——— (comp.). 1990. *Making Face, Making Soul/Haciendo Caras,* San Francisco, Spinsters/Aunt Lute.

Appelbaum, Richard. 1996. "Multiculturalism and Flexibility: Some New Directions in Global Capitalism", en Avery Gordon y Christopher Newfield (comps.), *Mapping Multiculturalism,* Minneapolis, University of Minnesota Press.

Appiah, Kwame Anthony. 1991. "Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial?", en *Critical Inquiry,* vol. 17, núm. 2, pp. 336-355.

Aptheker, Bettina. 1989. *Tapestries of Life,* Amherst, University of Massachusetts Press.

Arac, Jonathan (ed.). 1986. "Ethics and Action in Jameson's Marxist Hermeneutics", en *Postmodernism and Politics: Theory and History of Literature,* vol. 28, Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 59-78.

Arendt, Hannah. 1973. *The Origins of Totalitarianism,* Nueva York, Harvest Books.

Arteaga, Alfred. 1994. *An Other Tongue: Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderlands,* Durham, Duke University Press.

Asian Women United of California (comp.). 1989. *Making Waves: An Anthology of Writings by and about Asian Women,* Boston, Beacon Press.

Attali, Jacques. 1985. *Noise: The Political Economy of Music,* trad. Brian Massumi, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Auerbach, Erich. 1984 [1959]. *Mimesis: Scenes from the Drama of European Literature,* Minneapolis, University of Minnesota Press.

_____. 1974. *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature,* trad. Willard Trask, Princeton, Princeton University Press.

AWU. 1989. Making Waves: Writings By and About Asian American Women, Beacon Press.

Baca, Judith Francisca. 1984. "Our People Are the Internal Exiles", en *Cultures in Contention,* Seattle, Real Comet Press, pp. 42-50.

Bachelard, Gaston. 1969. *The Poetics of Space,* trad. Maria Jolas, Boston, Beacon Press.

_____. 1969. *The Politics of Reverie: Childhood, Language and the Cosmos,* trad. Daniel Russell, Boston, Beacon Press.

Bad Object-Choices (comps.). 1991. *How Do I Look? Queer Film and Video,* Seattle, Bay Press.

Baker, Houston A. 1993. *Black Studies, Rap, and the Academy,* Chicago, University of Chicago Press.

Baldwin, James. 1963. *The Fire Next Time,* Nueva York, Dess Publishing.

Bambara, Toni Cade. 1980. *The Salt Eaters,* Nueva York, Random House.

_____ (comp.). 1970. *The Black Woman: An Anthology,* Nueva York, New American Library.

Baran, Paul y Paul Sweezy. 1966. *Monopoly Capitalism,* Nueva York, Monthly Review Press.

Barnouw, Erik. 1977. *Documentary: A History of the Non-Fiction Film,* Londres, Oxford University Press.

Barsam, Richard Meran (comp.). 1976. *Non-Fiction Film Theory and Criticism,* Nueva York, Dutton.

Barthes, Roland. 1968 [1953] *Writing Degree Zero,* pref. Susan Sontag, trad. Annette Lavers y Colin Smith, Nueva York, Noonday Press.

_____. 1967. *Elements of Semiology,* trad. Annette Lavers y Colin Smith, Nueva York, Hill and Wang.

_____. 1972a. *Mythologies,* trad. Richard Miller, Nueva York, Hill and Wang.

_____. 1972b. "Myth Today", en Roland Barthes, *Mythologies,* trad. Richard Miller, Nueva York, Hill and Wang, pp 109-159.

_____. 1974. *S/Z: An Essay,* trad. Richard Miller, Nueva York, Hill and Wang.

_____. 1975. *The Pleasure of the Text,* trad. Richard Miller, Nueva York, Hill and Wang.

———. 1977a. *Image/Music/Text,* trad. Stephen Heath, Nueva York, Hill and Wang.
———. 1977b. *Sade/Fourier/Loyola,* trad. Richard Miller, Nueva York, Hill and Wang.
———. 1978. *A Lover's Discourse: Fragments,* trad. Richard Howard, Nueva York, Hill and Wang.
———. 1980. *Barthes par Roland Barthes,* Paris, Éditions du Seuil.
———. 1982. *Empire of Signs,* trad. Richard Howard, Nueva York, Hill and Wang.
———. 1983. *The Fashion System,* trad. Matthew Ward y Richard Howard, Nueva York, Hill and Wang.
———. 1987. *Michelet,* trad. Richard Howard, Nueva York, Hill and Wang.
———. 1989. *Roland Barthes,* trad. Richard Howard, Nueva York, Noonday Press.
———. 1992. *Incidents,* trad. Richard Howard, Berkeley, University of California Press.
Bataile, Gretchen y Kathleen Mullen Sands (comps.). 1984. *American Indian Women: Telling their Lives,* Lincoln, University of Nebraska Press.
Bateson, Gregory. 1973. *Steps to an Ecology of Mind,* Frogmore, Paladin.
Baudrillard, Jean. 1981. *For a Critique of the Political Economy of the Sign,* trad. Charles Levin, St. Louis, Telos Press.
———. 1983. *Simulations,* trad. Paul Foss, Paul Patton y Philip Beitchman, Nueva York, Semiotext(e).
Beale, Frances. 1970. "Double Jeopardy: To Be Black and Female", en Robin Morgan (comp.), *Sisterhood Is Powerful: An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement,* Nueva York, Random House, pp. 136-43.
Beasley, Maurine y Sheila Silver. 1977. *Women in Media: A Documentary Source Book,* Washington, D.C., Women's Institute for Freedom of the Press.
Beinstein, Krista. 1986. *Obszöne Frauen,* Vienna, Promedia.
Bell, Daniel. 1976. *The Cultural Contradictions of Capitalism,* Nueva York, Basic Books.
———. 1978. "Modernism and Capitalism", en *Partisan Review,* núm. 46, pp. 206-226.
Benjamin, Jessica. 1988. *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination,* Nueva York, Pantheon Books.
Benjamin, Walter. 1968. *Illuminations,* Nueva York, Schocken Books.
———. 1969 [1940]. "Theses on the Philosophy of History", en Hannah Arendt (comp.), *Illuminations,* trad. Harry Zohn, Nueva York, Schocken Books, pp. 253-264.
Benstock, Shari (comp.). 1987. *Feminist Issues in Literary Scholarship,* Bloomington, Indiana University Press.
Benveniste, Emile. 1971. *Problems of General Linguistics,* trad. Mary Elizabeth Meek, Coral Gables, Florida, University of Miami Press.

Berger, John. 1972. *Ways of Seeing,* Londres, British Broadcasting Corporation y Penguin Books.

Bethel, Lorraine y Barbara Smith (comps.). 1979. "The Black Women's Issue", en *Conditions,* núm. 5.

Bhabha, Homi K. 1984. "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse", en *October,* vol. 28, pp. 125-133.

_____. 1989. "Remembering Fanon: Self, Psyche, and the Colonial Position", en Barbara Kruger y Phil Mariani (comps.), *Remaking History,* Seattle, Bay Press, pp. 131-148.

_____. 1990. "DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation", en Homi K. Bhabha (comp.), *Nation and Narration,* Nueva York, Routledge, pp. 291-322.

_____. 1992. "The Postcolonial and the Postmodern: The Question of Agency", en Giles Gunn y Stephen Greenblatt (comps.), *Redrawing the Boundaries: The Transformation of English and American Literary Studies,* Nueva York, Modern Languages Association.

_____. 1994. "The Postcolonial and the Postmodern: The Question of Agency", en *The Location of Culture,* Nueva York, Routledge, pp. 171-197.

Bhavnani, Kum-Kum y Margaret Coulson. 1986. "Transforming Socialist-Feminism: The Challenge of Racism", en *Feminist Review,* núm. 23, pp. 81-92.

Blaut, J. M. 1993. *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History,* Nueva York y Londres, Guilford Press.

Blocton, Lula Mae, Yvonne Flowers, Valerie Harris y Zarina Hashrni. 1979. "Third World Women: The Politics of Being the Other", en *Heresies,* ed. 8, vol. 2, núm. 4.

Bloom, Allan. 1987. *The Closing of the American Mind,* Nueva York, Simon and Schuster.

Bloom, Harold. 1973. *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry,* Oxford, Oxford University Press.

_____. 1975. *A Map of Misreading,* Oxford, Oxford University Press.

Bloom, Harold, Paul de Man, Jacques Derrida, Geoffrey H. Hartman y J. Hillis Miller. 1979. *Deconstruction and Criticism,* Nueva York, Continuum.

Bloom, Lisa. 1993. *Gender on Ice: American Ideologies of Polar Expeditions,* Minneapolis, University of Minnesota Press.

Bobo, Jacqueline. 1988. "'The Color Purple': Black Women as Cultural Readers", en E. Deirdre Pribram (comp.), *Female Spectators: Looking at Film and Television,* Londres, Verso.

Brady, Mary Patricia. 1996. "Extinct Lands, Scarred Bodies: Chicana Literature and the Reinvention of Space", tesis de doctorado, Los Ángeles, University of California.

Brant, Beth (comp.). 1988. *A Gathering of Spirit: A Collection by North American Indian Women,* Nueva York, Firebrand Books.

Brixton Black Women's Group. 1984. "Black Women Organizing", en *Feminist Review,* núm. 17, pp. 84-89.

Brotherston, Gordon. 1992. *Book of the Fourth World: Reading the Native Americas through their Literature,* Cambridge, Cambridge University Press.

Brown, Norman O. 1977. *Life against Death: The Psychological Meaning of History,* Middletown, Wesleyan University Press.

Brown, Rita Mae. 1977. *Rubyfruit Jungle,* Nueva York, Bantam.

Brown, Wesley y Amy Ling (comps.). 1988. "Homosexuality and the Chicano Novel", en Genevieve Fabre (comp.), *European Perspectives on Hispanic Literature of the United States,* Houston, Arte Público Press, pp. 98-106.

_____. 1991. *Imagining America: Stories from the Promised Land,* Nueva York, Persea Books.

Brownworth, Victoria. 1988. "Dyke S/M Wars Rage in London: Racism and Fascism Allegcomp", *Coming Up!,* núm. 10, pp. 14-15.

Bruce-Novoa, J. 1987. "History as Content, History as Act: The Chicano Novel", en *Aztlán,* vol. 18, núm. 1.

Bulkin, Elly, Minnie Bruce Pratt y Barbara Smith (comps.). 1984. *Yours in Struggle: Three Feminist Perspectives on Anti-Semitism and Racism,* Nueva York, Long Haul Press.

Bunham, Clint. 1995. *The Jamesonian Unconsciousness: The Aesthetics of Marxist Theory,* Durham, Duke University Press.

Burgin, Victor. 1991. "Perverse Space", en Stephen Bann y William Allen (comps.), *Interpreting Contemporary Art,* Nueva York, Icon Editions [HarperCollins], pp. 124-138.

Burke, Carolyn. 1981. "Irigaray through the Looking Glass", en *Feminist Studies,* vol. 7, núm.2, pp. 288-306.

Burke, Kenneth. 1969. *A Grammar of Motives,* Berkeley, University of California Press.

Bush, Avtar. 1992. "Différance, Diversity and Differentiation", en James Donald y Ali Rattansi (comps.), *"Race," Culture and Difference,* Londres, Sage Publications.

Butler, Judith. 1990a. "The Force of Fantasy: Feminism, Mapplethorpe, and Discursive Excess", en *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies,* vol. 2, núm. 2, pp. 105-125.

_____. 1990b. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity,* Nueva York, Routledge.

_____. 1993. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex",* Nueva York, Routledge.

_____. 1997a. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection,* Stanford, Stanford University Press.

_____. 1997b. *Excitable Speech: A Politics of the Performative,* Nueva York, Routledge. Butler, Judith y Joan W. Scott. 1992. *Feminists Theorize the Political,* Nueva York, Routledge.

Calderón, Héctor y José David Saldívar (comps.). 1991. *Criticism in the Borderlands: Studies in Chicano Literature, Culture, and Ideology,* Durham, Duke University Press.

Califia, Pat. 1980. *Sapphistry: The Book of Lesbian Sexuality,* Tallahassee, Naiad Press.

_____. 1988. *Macho Sluts,* Boston, Alyson Publications.

Calvino, Italo. 1968. *Cosmicomics,* trad. William Weaver, San Diego, Harcourt Brace Jovanovich.

Carby, Hazel V. 1987. *Reconstructing Womanhood: The Emergence of the Afro-American Woman Novelist,* Nueva York, Oxford University Press.

_____. 1989. "The Politics of Difference", en *Ms. Magazine,* pp. 84-85.

Carmen, Gail, Shaila y Pratibha. 1984. "Becoming Visible: Black Lesbian Discussions", en *Feminist Review,* núm. 17, pp. 53-72.

Case, Sue-Ellen. 1988-1989. "Towards a Butch-Femme Aesthetic", en *Discourse: Journal for Theoretical Studies in Media and Culture,* vol. 11, núm.1, pp. 55-73.

_____. 1991. "Tracking the Vampire", en *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies,* vol. 3, núm.2, pp. 1-20.

_____ (comp.). 1990. *Performing Feminisms: Feminist Critical Theory and Theatre,* Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Cassirer, Ernst. 1946. *Language and Myth,* trad. Susanne K. Langer, Nueva York, Harper and Bros.

Castañeda, Antonia. 1990. "Gender, Race, and Culture: Spanish-Mexican Women in the Historiography of Frontier California", en *Frontiers,* vol. 11, núm. 1, pp. 8-20.

_____. 1992. "Women of Color and the Rewriting of Western History: The Discourse, Politics, and Decolonization of History", en *Pacific Historical Review,* pp. 501-533.

Cervantes, Lorna Dee. 1981. "Poem for the Young White Man Who Asked Me How I, an Intelligent, Well-Read Person, Could Believe in the War between Races", en *Emplumada,* Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, pp. 35-37.

_____. 1988. "Astro-no-mía", en María Herrera-Sobek y Helena María Viramontes (comps.), *Chicana Creativity and Criticism: Charting New Frontiers in American Literature,* Houston, Arte Público Press, p. 44.

Césaire, Aimé. 1972. *Discourse on Colonialism,* trad. Joan Pinkham, Nueva York, Monthly Review Press.

Chabram-Dernersesian, Angie. 1992. "I Throw Punches for My Race, but I Don't Want to Be a Man: Writing Us — Chica-nos (Girl, Us)/Chicanas — into the Movement Script", en Lawrence Grossberg, Cary Nelson y Paula Treicher (comps.), *Cultural Studies,* Nueva York, Routledge, pp. 81-95.

Chabram-Dernersesian, Angie y Rosa Linda Fregosa (comps.). 1990. "Chicana/o Cultural Representations: Reframing Alternative Critical Discourses", en *Cultural Studies,* vol. 4, núm. 3, pp. 203-212.

Chai, Alice Yun. 1985. "Toward a Holistic Paradigm for Asian American Women's Studies: A Synthesis of Feminist Scholarship and Women of

Color's Feminist Politics", en *Women's Studies International Forum,* vol. 8, núm. 1, pp. 59-66.

Cheah, Pheng y Bruce Robbins (comps.). 1998. *Cosmopolitics, Thinking and Feeling beyond the Nation,* Minneapolis, University of Minnesota Press.

Chinweizu. 1975. *The West and the Rest of Us: White Predators, Black Slavers and the American Elite,* Nueva York, Vintage Books.

Chipp, Herschel B. 1968. *Theories of Modern Art: A Source Book by Artists and Critics,* Berkeley, University of California Press.

Christian, Barbara. 1983. "Creating a Universal Literature: Afro-American Women Writers", *KPFA Folio,* en *Black Feminist Criticism: Perspectives on Black Women Writers,* Nueva York, Pergamon Press, p. 163.

_____. 1985. *Black Feminist Criticism: Perspectives on Black Women Writers,* Nueva York, Pergamon Press.

_____. 1990. "The Race for Theory", en Gloria Anzaldúa (comp.), *Making Face, Making Soul/Haciendo Caras,* San Francisco, Spinsters/Aunt Lute.

Churchill, Ward (comp.). 1983. *Marxism and Native Americans,* Boston, South End Press.

Cisneros, Sandra. 1994. "You Bring Out the Mexican in Me", en *Loose Woman,* Nueva York, Knopf, pp. 4-6.

Cixous, Hélène. 1976. "The Laugh of the Medusa", en *Signs: Journal of Women in Culture and Society* vol. 1, núm, 4, pp. 875-893.

Cliff, Michelle. 1980. *Claiming an Identity They Taught Me to Despise,* Watertown, Persephone Press.

Clifford, James. 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art,* Cambridge, Harvard University Press.

_____. 1991. "The Transit Lounge of Culture", en *Times Literary Supplement,* mayo, pp. 1-3.

_____. 1992. "Borders and Diasporas", Ponencia presentada en la Conferencia Borders/Diasporas, CCS-UCSC, Santa Cruz, 3 y 4 de abril.

_____. 1992. *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World,* Durham, Duke University Press.

_____. 1992. "Traveling Culture", en Lawrence Grossberg, Cary Nelson y Paula Treichler (comps.), *Cultural Studies,* Nueva York, Routledge, pp. 96-116.

_____. 1994. "Diasporas", en *Cultural Anthropology,* vol. 9, núm. 3, pp. 302-339.

Clifford, James y George E. Marcus (comps.). 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography,* Berkeley, University of California Press.

Clifford, James y Vivek Dhareshwar (eds.). 1989. "Traveling Theories Traveling Theorists", edición especial en *Inscriptions,* núm. 5.

Colapietro, Vincent M. 1989. *Peirce's Approach to the Self: A Semiotic Perspective on Human Subjectivity,* Albany, State University of Nueva York Press.

Colas, Santiago. 1992. "The Third World in *Jameson's Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism",* en *Social Text,* núm. 32, pp. 323-342.

Cole, K. C. 1998. "Missing Pieces of the Cosmic Puzzle", *Los Angeles Times,* lunes 15 de junio, p. 1.

Coles, Robert. 1975. *The Old Ones of New Mexico,* Nueva York, Anchor Books.

Collingwood, R. G. 1976 [1936]. *The Idea of History,* reimpresión, Londres, Oxford University Press.

Collins, Patricia Hill. 1982. "Third World Women in America", en Barbara K. Haber (comp.), *The Women's Annual,* Boston, G. K. Hall.

_____. 1990. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment,* Nueva York, Routledge.

Combahee River Collective. 1979. "A Black Feminist Statement", en Zilla Eisenstein (comp.), *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism,* Nueva York, Monthly Review Press, pp. 83-88.

Córdova, Teresa, Norma Cantú, Gilberto Cárdenas, Juan García y Christine Sierra (comps.). 1986. *Chicano Voices: Intersections of Class, Race, and Gender,* Austin, Center for Mexican American Studies Publications.

_____. 1994. "Roots and Resistance: The Emergent Writings of Twenty Years of Chicana Feminist Struggle", en *Handbook of Hispanic Cultures in the United States Sociology,* Houston, Arte Público Press, pp. 175-202.

Cornell, Drucilla y Sylya Benhabib. 1987. *Feminism as Critique: Essays on the Politics of Gender in Late Capitalist Societies,* Cambridge, Polity Press.

Cotera, M. 1980. "Feminism: The Chicana and the Anglo Versions", en M. Melville (comp.), *Twice a Minority,* Saint Louis, Mosby, pp. 217-234.

Coward, Rosalind y John Ellis. 1977. *Language and Materialism: Developments in Semiology and the Theory of the Subject,* Londres, Routledge and Kegan Paul.

Cowling, Keith. 1982. *Monopoly Capitalism,* Londres, Macmillan.

Cox, Alex. 1984. *Repo Man,* Boston, Faber and Faber.

Creet, Julia. 1991. "Daughter of the Movement: The Psychodynamics of Lesbian S/M Fantasy", en *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies,* vol. 3, núm. 2, pp. 135-159.

Crenshaw, Kimberle. 1989. "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics", *University of Chicago Legal Forum,* pp. 139-167.

Crimp, D. (comp.). 1988. *AIDS: Cultural Analysis/Cultural Activism,* Cambridge, MIT Press.

Crow Dog, Mary y Richard Erdoes. 1990. *Lakota Woman,* Nueva York, Harper Collins.

Culler, Jonathan. 1976. *Structuralist Poetics: Structuralism, Linguistics, and the Study of Literature,* Ithaca, Cornell University Press.

_____. 1983. *On Deconstruction,* Londres, Routledge and Kegan Paul.

Daly, Mary. 1978. *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism,* Boston, Beacon Press.

Datta, Manjira. 1990. "Interview with Independent Filmmaker Manjira Datta" por Helen Lee, en *Awakening Thunder: Asian Canadian Women Firewecomp,* núm. 30, pp. 116-120.

Davidson, Cathy y Linda Wagner Martin (ed.). 1995. *Oxford Companion to Women's Writing in the United States*, Nueva York, Oxford University Press, pp. 880-882.

Davies, Miranda (comp.). 1990. *Third World, Second Sex,* Londres, Zed Books.

Davis, Angela. 1983. *Women, Race and Class,* Nueva York, Random House.

De Beauvoir, Simone. 1974. *The Second Sex,* trad. H. M. Parshley, Nueva York, Vintage Books.

De Certeau, Michel. 1984. *The Practice of Everyday Life,* Berkeley, University of California Press.

De George, Richard y Fernande De George (ed.). 1972. *The Structuralist from Marx to Lévi-Strauss,* Garden City, N. Y., Doubleday.

De Lauretis, Teresa. 1984. *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema,* Bloomington, Indiana University Press.

_____. 1985. "The Violence of Rhetoric: Considerations on Representation and Gender", en *Semiotica,* pp. 11-31.

_____ (ed). 1986. *Feminist Studies/Critical Studies,* Bloomington, Indiana University Press.

_____. 1987. *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film and Fiction,* Bloomington, Indiana University Press.

_____. 1990. "Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness", en *Feminist Studies,* núm. 1, pp. 115-149.

De la Torre, Adela y Beatriz Pesquera (comps.). 1993. *Building with Our Hands,* Berkeley, University of California Press.

Del Castillo, Adelaida. 1974. "La Visión Chicana", en *La Gente,* pp. 8-10.

Deleuze, Gilles. 1986. *Cinema 1: The Movement-Image,* trad. Hugh Tomlinson y Barbara Habberjam, Minneapolis, University of Minnesota Press.

_____. 1986 [1975]. *Kafka: For a Minor Literature,* trad. Dana Polan, prólogo de Réda Bensmaïa, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 1983 [1972]. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia,* trad. Robert Hurley, Mark Seem y Helen R. Lane, prefacio de Michel Foucault, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Derrida, Jacques. 1972. "Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences", en Richard Macksey y Eugenio Donato (comps.), *The Structuralist Controversy,* Baltimore, Johns Hopkins University Press, pp. 247-264.

_____. 1973. *Speech and Phenomena,* trad. David B. Allison, Evanston, Northwestern University Press.

_____. 1978a. *Of Grammatology,* trad. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

_____. 1978b. *Spurs: Nietzsche's Styles,* trad. Barbara Harlow, Chicago, University of Chicago Press.

_____. 1978c. *Writing and Difference,* trad. Alan Bass, Chicago, University of Chicago Press.
_____. 1981a. *Dissemination,* trad. Barbara Johnson, Chicago, University of Chicago Press.
_____. 1981b. *Positions,* trad. Alan Bass, Chicago, University of Chicago Press.
_____. 1982. "*Différance",* en *Margins of Philosophy,* trad. Alan Bass, Sussex, Harvester Press.
_____. 1995. *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International,* trad. Peggy Kamuf, Nueva York, Routledge.
Dhareshwar, Vivek. 1989. "Toward a Narrative Epistemology of the Postcolonial Predicament", en *Inscriptions,* núm. 5, pp. 135-157.
Dill, Bonnie Thorton. 1983. "Race, Class and Gender: Perspectives for an All-Inclusive Sisterhood", en *Feminist Studies,* núm. 9.
Din, Mutriba y Ravida Din. 1990. "Sisters in the Movement", en *Fireweed, A Feminist Quarterly,* núm. 30, pp. 35-39.
Dinnerstein, Dorothy. 1976. *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise,* Nueva York, Harper Colophon.
Doane, Mary Ann. 1989. "Responses", en *Camera Obscura,* vol. 7, núm. 20-21, pp. 142-147.
_____. 1991. *Femmes Fatales: Feminism, Film Theory, Psychoanalysis,* Nueva York, Routledge.
Docherty, Thomas (ed.). 1992. *Postmodernism: A Reader,* Nueva York, Columbia University Press.
Dolan, Jill. 1987. "The Dynamics of Desire: Sexuality and Gender in Pornography and Performance", en *Theatre Journal,* vol. 39, núm. 2, pp. 157-174.
Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo,* Londres, Routledge and Kegan Paul.
Dreyfus, Hubert L. y Paul Rabinow. 1983. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics,* 2ª ed., Chicago, University of Chicago Press.
Dubois, Ellen y Vicki Ruiz (comps.). 1990. *Unequal Sisters: A Multicultural Reader in U.S. Women's History,* Nueva York, Routledge.
Dubois, W. E. B. 1965. "The Souls of Black Folk", en *Three Negro Classics,* Nueva York, Avon.
Ducrot, Oswald y Tzvetan Todorov. 1983. *Encyclopedic Dictionary of the Sciences of Language,* Baltimore, John Hopkins University Press.
DuPlessis, Rachel Blau. 1980. "For the Etruscans", versión revisada del ensayo que se publicó por primera vez en Hester Eisenstein y Alice Jardine (comps.), *The Future of Difference,* Boston, G. K. Hall.
During, S. 1987. "Postmodernism or Post-Colonialism Today", en *Textual Practice,* vol. 1, núm. 1, pp. 32-67.
Dworkin, Andrea. 1981. *Pornography: Men Possessing Women,* Nueva York, Seal.

Eagleton, Mary (comp.). 1986. *Feminist Literary Theory,* Oxford, Basil Blackwell.

Eagleton, Terry. 1983. *Literary Theory: An Introduction,* Minneapolis, University of Minnesota Press.

_____. 1985. "Capitalism, Modernism and Postmodernism", en *New Left Review,* núm. 152, pp. 60-71.

Eagleton, Terry, Fredric Jameson y Edward W. Said. 1990. *Nationalism, Colonialism, and Literature,* Minneapolis, University of Minnesota Press.

Easthope, Antony y Kate McGowan (comps.). 1992. *A Critical and Cultural Theory Reader,* Toronto y Buffalo, University of Toronto Press.

Easton, Loyd D. y Kurt H. Guddat (comps. y trad.). 1967. *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society,* Garden City, Anchor Books.

Echols, Alice. 1989. *Daring to Be Bad: Radical Feminism in America 1967-1975,* Minneapolis, University of Minnesota Press.

Eco, Umberto. 1979a. *The Role of the Reader: Exploration in the Semiotics of Text,* Bloomington, Indiana University Press.

_____. 1979b. *A Theory of Semiotics,* Bloomington, Indiana University Press.

_____. 1984. *Semiotics and the Philosophy of Language,* Bloomington, Indiana University Press.

Eisenstein, Hester. 1985. *The Future of Difference,* New Brunswick, Rutgers University Press.

Eisenstein, Hester y Alice Jardine (comps.). 1980. *The Future of Difference: The Scholar and the Feminist,* Boston, G. K. Hall.

_____. 1983. *Contemporary Feminist Thought,* Boston, G. K. Hall.

Eisenstein, Zillah R. (comp.). 1979. *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism,* Nueva York, Monthly Review Press.

_____. 1981. *The Radical Future of Liberal Feminism,* Nueva York, Longman.

Elsasser, Nan, Kyle MacKenzie y Yvonne Tixier y Vigil. 1980. *Las Mujeres: Conversations from a Hispanic Community,* Nueva York, Feminist Press.

Erhart, Julia. 1992. "Representation and the Female Symbolic: What's Lesbianism Got to Do with It?", ensayo de candidatura al doctorado en History of Consciousness, Santa Cruz, University of California.

Escamill, Edna. 1991. *Daughter of the Mountain,* San Francisco, Spinsters/Aunt Lute.

Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object,* Nueva York, Columbia University Press.

Faderman, Lillian. 1981. *Surpassing the Love of Men: Romantic Friendship and Love between Women from the Renaissance to the Present,* Nueva York, William Morrow.

Fanon, Frantz. 1964. *The Wretched of the Earth,* Nueva York, Grove Press.

_____. 1965. *A Dying Colonialism,* trad. Haakon Chevalier, Nueva York, Grove Press.

_____. 1967. *Black Skin, White Masks,* Nueva York, Grove Press.

Featherstone, Mike. 1988. "In Pursuit of the Postmodern", en *Theory, Culture and Society,* vol. 5, núm. 2-3, pp. 195-215.

Felman, Shoshana. 1975. "Women and Madness: The Critical Phallacy", en *Diacritics,* núm. 5, pp. 2-10.

Feuer, Lewis S. (ed.). 1959. *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy,* Garden City, Doubleday.

Fisher, Dexter (comp.). 1980. *The Third World Woman: Minority Women Writers of the United States,* Boston, Houghton Mifflin.

Fiske, John. 1987. *Television Culture,* Nueva York, Routledge.

Foner, Phillip (comp.). 1970. *The Black Panthers Speak,* Philadelphia, Lippincott.

Fong, Katheryn M. 1978. "Feminism is Fine, but What's It Done for Asia America?", en *Bridge: An Asian American Perspective,* vol. 6, núm. 1, pp. 21-22.

Foster, Hal (comp.). 1983. *The Anti-Aesthetic: Essay on Postmodern Culture,* Port Townsend, Bay Press.

———. 1985. "(Post)Modern Polemics", en *Recodings: Art, Spectacle, Cultural Politics,* Port Washington, Bay Press.

Foucault, Michel. 1965. *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason,* trad. Richard Howard, Nueva York, Pantheon Books.

———. 1970. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences,* trad. R. D. Laing, Nueva York, Vintage.

———. 1972. *The Archaeology of Knowledge,* trad. A. M. Sheridan Smith, Nueva York, Harper and Row.

———. 1973. *The Birth of the Clinic,* Londres, Tavistock.

———. 1975. *I, Pierre Rivière, Having Slaughtered My Mother, My Sister, and My Brother...: A Case of Parricide in the 19th Century,* trad. Frank Jellinek, Lincoln, University of Nebraska Press.

———. 1977. *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews,* trads. Donald Bouchard y Sherry Simon, Ithaca, Cornell University Press.

———. 1978. *The History of Sexuality, Vol. 1, An Introduction,* trad. Robert Hurley, Nueva York, Pantheon Books.

———. 1979a. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison,* Harmondsworth, Penguin Books.

———. 1979b. "What Is an Author?", en *Screen,* vol. 20, núm. 1, pp. 13-33.

———. 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings,* 1972-1977, trad. y comp. Colin Gordon, Brighton, Harvester Press.

———. 1983. "The Subject and Power", en Hubert Dreyfus y Paul Rabinow (comps.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics,* Chicago, University of Chicago Press.

———. 1986. *The History of Sexuality, Vol. 2, The Use of Pleasure,* Harmondsworth, Viking Press.

———. 1987. "Of Other Spaces", en *Diacritics,* núm. 16, pp. 22-27.

———. 1989. "Clarifications on the Question of Power", una entrevista con Pasquale Pasquine, en *Foucault Live,* Nueva York, Semiotext(e).

———. 1991. "Governmentality", en Graham Burchell, Colin Gordon y Peter Miller (comps.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality,* Londres, Harvester Wheatsheaf.

Fowler, Roger. 1973. *A Dictionary of Modern Critical Terms,* Londres, Routledge and Kegan Paul.

Frankenberg, Ruth. 1993. *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness,* Minneapolis, University of Minnesota Press.

Fregoso, Rosa Linda. 1993. *The Bronze Screen,* Minneapolis, University of Minnesota Press.

Fregoso, Rosa Linda y Angie Chabram-Dernersesian. 1990. "Chicana/o Cultural Representations: Reframing Alternative Critical Discourses", en *Cultural Studies,* vol. 4, núm. 3, pp. 203-12.

———. 1993. *The Bronze Screen: Chicana and Chicano Film Culture,* Minneapolis, University of Minnesota Press.

Freire, Paulo. 1982. *Pedagogy of the Oppressed,* Nueva York, Continuum.

Freud, Sigmund. 1963. "The Economic Problem of Masochism", en P. Reiff (comp.), *General Psychological Theory,* Nueva York, Collier, pp. 190-201.

———. 1975. *Beyond the Pleasure Principle,* trad. James Strachey, Nueva York, Norton.

Frye, Northrop. 1957. *The Anatomy of Criticism: Four Essays,* Princeton, Princeton University Press.

Fuss, Diana. 1989. *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference,* Nueva York, Routledge.

———. 1991. *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories,* Nueva York, Routledge.

——— (comp.). 1992. "Fashion and the Homospectatorial Look", en *Critical Inquiry,* núm. 18, pp. 713-737.

García, Mario T. 1978. "Internal Colonialism: A Critical Essay", en *Revista Chicano-Riqueña,* núm. 6, pp. 37-41.

Gaspar de Alba, Alicia. 1998. *Chicano Art Inside/Outside the Master's House: Cultural Politics and the CARA Exhibition,* Austin, University of Texas Press.

Gates, Henry Louis Jr. 1984. "The Blackness of Blackness: A Critique of the Sign and the Signifying Monkey", en Henry Louis Gates Jr. (comp.), *Black Literature and Literary Theory,* Nueva York, Methuen, pp. 285-322.

——— (comp.). 1984. *Black Literature and Literary Theory,* Nueva York, Methuen.

———. 1986. *"Race," Writing, and Difference,* Chicago, University of Chicago Press.

Gauquelin, Michel. 1967. *The Cosmic Clocks: From Astrology to a Modern Science,* Chicago, Henry Regnery.

Geetz, Clifford. 1980. "Sociosexology", en *New York Review of Books,* núm 26, p. 27B.

Gelpi, Barbara Charlesworth. 1984. *Signs: Journal of Women in Culture and Society,* Chicago, University of Chicago Press.

Giddings, Paula. 1984. *Where and When I Enter: The Impact of Black Women on Race and Sex in America,* Nueva York, Morrow.

Gilbert, Sandra M. y Susan Gubar. 1985. *The Norton Anthology of Literature by Women,* Nueva York, Norton.

Gilman, Sander L. 1986. "Black Bodies, White Bodies: Toward an Iconography of Female Sexuality in Late Nineteenth- Century Art, Medicine, and Literature", en Henry Louis Gates Jr. (comp.), *"Race," Writing, and Difference,* Chicago, University of Chicago Press, pp. 223-261.

Gilroy, Paul. 1991. "There *Ain't No Black in the Union Jack": The Cultural Politics of Race and Nation,* Chicago, University of Chicago Press.

Girard, René. 1977. *Violence and the Sacred,* trad. Patrick Gregory, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Giroux, H., D. Shumway, P. Smith y J. Sosnoski. 1984. "The Need for Cultural Studies: Resisting Intellectuals and Oppositional Public Spheres", en *Dalhousie Review,* vol. 64, núm. 2, pp. 472-486.

Giroux, Henry A. y Peter McLaren. 1994. *Between Borders: Pedagogy and the Politics of Cultural Studies,* Nueva York, Routledge.

Gombrich, E. H. 1960. *Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation,* Londres y Nueva York, Phaidon Books.

Gómez, Alma, Cherríe Moraga y Mariana Romo-Carmona (comps.). 1983. *Cuentos: Stories by Latinas,* Nueva York, Kitchen Table: Women of Color Press.

Gómez-Peña, Guillermo. 1986. "Border Culture: A Process of Negotiation toward Utopia", en *La Línea Quebrada,* vol. 1, núm. 1, pp. 1-6.

_____. 1987. "Border Culture and Deterritorialization", en *La Línea Quebrada,* vol. 2, núm. 2, pp. 1-10.

_____. 1991. "Border Brujo: A Performance Poem", en *Drama Review,* vol. 35, núm. 3, pp. 49-66.

_____. 1996. *The New World (B)order: Prophecies, Poems and Loqueras for the End of the Century,* San Francisco, City Light Publishers.

Gonzales, Sylvia. 1973. "The Chicana in Literature", en *La Luz: First National Magazine Serving Sixteen Million Hispanos* , vol. 1, núm. 9, pp. 51-53.

González, Nancie L. 1969. *The Spanish-Americans of New Mexico: A Heritage of Pride,* Albuquerque, University of New Mexico Press.

Gordon, Linda. 1980. *Woman's Body, Woman's Right: A Social History of Birth Control in America,* Nueva York, Penguin Books.

Gould, Janice. 1990. *Beneath My Heart,* Ithaca, Firebrand Books.

Gramsci, Antonio. 1971. "The Study of Philosophy", en *Selections from the Prison Notebooks,* trads. Quintin Hoare y Geoffrey Nowell, Nueva York, International Publishers, pp. 321-343.

Green, Rayna (ed.). 1985. *That's What She Said: Contemporary Poetry and Fiction by Native American Women,* Bloomington, Indiana University Press.

Greenblatt, Stephen. 1988. *Shakespearean Negotiations: The Circulation of Social Energy in Renaissance England,* Berkeley, University of California Press.

Greene, Gayle y Copelia Kahn (comps.). 1985. *Making a Difference: Feminist Literary Criticism,* Nueva York, Methuen.

Grewal, Inderpal y Caren Kaplan (eds.). 1994. *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices,* Minneapolis, University of Minnesota Press.

Griffin, Susan. 1978. *Woman and Nature: The Roaring Inside Her,* Nueva York, Harper and Row.

_____. 1979. *Rape: The Power of Consciousness,* San Francisco, Harper and Row.

Grossberg, Lawrence, Cary Nelson y Paula A. Treichler (comps.). 1992. *Cultural Studies,* Nueva York, Routledge.

Grosz, Elizabeth A. 1988. "The Hetero and the Homo: The Sexual Ethics of Luce Irigaray", en *Gay Information,* núm. 17-18, pp. 37-44.

_____. 1991. "Lesbian Fetishism?", en *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies,* vol. 3, núm. 2, pp. 39-54.

Guerrero, M. Annette Jaimes. 1996. "Academic Apartheid: American Indian Studies and 'Multiculturalism'", en Avery Gordon y Christopher Newfield (comps.), *Mapping Multiculturalism,* Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 49-63.

Guha, Ranajit. 1998. "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India", en Ranajit Guha y Gayatri Chakravorty Spivak (comps.), *Selected Subaltern Studies,* Nueva York, Oxford University Press.

Guiraud, Pierre. 1975. *Semiology,* trad. George Gross, Londres, Routledge and Kegan Paul.

Gunew, Sneja. 1985. "The Mother Tongue and Migration", en *Australian Feminist Studies,* núm. 1, pp. 134-150.

Gutiérrez, David G. 1993. "Significant to Whom? Mexican Americans and the History of the American West", en *Western Historical Quarterly,* vol. 14, núm. 4, pp. 519-539.

Gutiérrez, Ramón A. 1991. *When Jesus Came, the Corn Mothers Went Away: Marriage, Sexuality, and Power in New Mexico, 1500-1846,* Stanford, Stanford University Press.

Gutiérrez-Jones, Carl. 1995a. "Desiring (B)orders", en *Diacritics,* vol. 25, núm. 1, pp. 99-112.

_____. 1995b. *Rethinking the Borderlands: Between Chicano Culture and Legal Discourse,* Berkeley, University of California Press.

Habermas, Jürgen. 1983. "Modernity-An Incomplete Project", trad. Selya Benhabib, en Hal Foster (comp.), *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture,* Port Townsend, Bay Press, pp. 3-15.

Hall, Stuart. 1990. "The Emergence of Cultural Studies and the Crisis of the Humanities", en *October,* núm. 53, pp. 11-90.

_____. 1991. "The Local and the Global: Globalization and Ethnicity", en *Culture, Globalization and the World System,* Vestal, Binghamton University, pp. 41-68.

Hancock, Veila. 1971. "La Chicana, Chicano Movement and Women's Liberation", en *Chicano Studies Newsletter,* vol. 1, núm. 6.

Harari, Josue V (comp.). 1979. *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism,* Ithaca, Cornell University Press.

_____. 1986. "The Heart of Africa: Nations, Dreams, and Apes", en *Inscriptions,* núm. 2, pp. 9-15.

Haraway, Donna. 1978a. "Animal Sociology and a Natural Economy of the Body Politic, Part 1: A Political Physiology of Dominance", en *Signs: Journal of Women in Culture and Society,* vol. 4, núm. 1, pp. 21-36.

_____. 1978b. "Animal Sociology and a Natural Economy of the Body Politic, Part II: The Past Is the Contested Zone: Human Nature and Theories of Production and Reproduction in Primate Behavior Studies", en *Signs: Journal of Women in Culture and Society,* vol. 4, núm. 1, pp. 37-60.

_____. 1981. "In the Beginning Was the Word: The Genesis of Biological Theory", en *Signs: Journal of Women in Culture and Society,* vol. 6, núm. 3, pp. 469-481.

_____. 1985. "A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980's", en *Socialist Review,* vol. 80, núm. 2, pp. 65-108.

_____. 1986. "The Heart of Africa: Nations, Dreams, and Apes", en *Inscriptions,* núm. 2, pp. 9-15.

_____. 1991. *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature,* Nueva York, Routledge.

_____. 1992. "Ecce Homo, Ain't (Ar'n't) I a Woman, and Inappropriate/d Others: the Human in a Post-Humanist Landscape", en Judith Butler y Joan Scott (comps.), *Feminists Theorize the Political,* Nueva York, Routledge, p. 95.

Harding, Sandra. 1984. "Is Gender a Variable in Conceptions of Rationality?", en Carol Gould (comp.), *Beyond Domination,* Totowa, Roman and Allenheld, pp. 112-138.

_____. 1986. *The Science Question in Feminism,* Ithaca, Cornell University Press.

_____. 1990. "Feminism, Science, and the Anti-Enlightenment Critiques", en Linda J. Nicholson (comp.), *Feminism/Postmoderism,* Nueva York, Routledge, pp. 83-106.

Harding, Sandra y Merrill B. Hintikka. 1983. *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science,* Dordrecht, D. Reidel.

Harlow, Barbara. 1987. *Resistance Literature,* Nueva York, Methuen.

Hartman, Geoffrey H. 1980. *Criticism in the Wilderness: The Study of Literature Today,* New Haven, Yale University Press.

Hartsock, Nancy. 1983. "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism", en Sandra Harding y

Merrill B. Hintikka (comps.), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science,* Dordrecht, D. Reidel.

Harvey, David. 1990. *The Condition of Postmodernity,* Oxford, Basil Blackwell.

Hawkes, Terence. 1977. *Structuralism and Semiotics,* Berkeley, University of California Press.

Hayles, N. Katherine. 1987. "Text Out of Context: Situating Postmodernism within an Information Society", en *Discourse: Journal for Theoretical Studies in Media and Culture,* núm. 9, pp. 24-36.

_____. 1990. *Chaos Bound: Orderly Disorder in Contemporary Literature and Science,* Ithaca, Cornell University Press.

Heath, Stephen. 1976. "The Turn of the Subject", en *Cine-Tracts,* núm. 8, pp. 32-48.

Hebdige, Dick. 1979. *Subculture: The Meaning of Style,* Nueva York, Routledge.

Hedges, Elaine e Ingrid Wendt. 1980. *In Her Own Image: Women Working in the Arts,* Nueva York, Feminist Press.

Heidegger, Martin. 1958. *What Is Philosophy?,* trad. W. Kluback y J. T. Wilde, New Haven, College and University Press.

Herr, Michael. 1987. *Dispatches,* Nueva York, Avon Books.

Herrera-Sobek, María (comp.). 1988. "The Politics of Rape: Sexual Transgression in Chicano Fiction", en María Herrera-Sobek y Helena María Viramontes (comps.), *Chicana Creativity and Criticism: Charting New Frontiers in American Literature,* Houston, Arte Público Press, pp. 171-181.

Hirsch, Marianne y Evelyn Fox Keller (comps.). 1990. *Conflicts in Feminism,* Nueva York, Routledge.

Holmlund, Christine. 1989. "I Love Luce: the Lesbian, Mimesis, and Masquerade in Irigaray, Freud, and Mainstream Film", en *New Formations,* núm. 9, pp. 105-123.

hooks, bell. 1978. *And There We Wept,* Los Ángeles, Polemics.

_____. 1981. *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism,* Boston, South End Press.

_____. 1984. *Feminist Theory: From Margin to Center,* Boston, South End Press.

_____. 1986. "Talking Back", en *Discourse: Journal for Theoretical Studies in Media and Culture,* núm. 8, pp. 123-128.

_____. 1990. "Out of the Academy and into the Streets", de "Theory as Liberatory Practice", en *Yale Journal of Law and Feminism,* vol. 4, núm. 1, pp. 1-12.

_____. 1992. *Black Looks: Race and Representation,* Boston, South End Press.

Hull, Gloria. 1984. "Reading Literature by U.S. Third World Women", Wellesley, Center for Research on Women.

Hull, Gloria, Patricia Bell Scott y Barbara Smith (comps.). 1982. *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, but Some of Us Are Brave: Black Women's Studies,* Nueva York, Feminist Press.

Hurston, Zora Neale. 1978. *Their Eyes Were Watching God,* Urbana, University of Illinois Press.

Hurtado, Aída. 1985. "Reflections on White Feminism: A Perspective from a Woman of Color", manuscrito inédito.

_____. 1989. "Relating to Privilege: Seduction and Rejection in the Subordination of White Women and Women of Color", en *Signs: Journal of Women in Culture and Society,* vol. 14, núm. 4, pp. 833-855.

Hurtado, Albert. 1989. *Indian Survival on the California Frontier,* Nueva York, Columbia University Press.

Hutcheon, Linda. 1983. "A Poetics of Postmodernism?", en *Diacritics,* vol. 13, núm. 4, pp. 33-42.

_____. 1986-87. "The Politics of Postmodernism", en *Cultural Critique,* núm. 5, pp. 174-207.

_____. 1989. "The Post-Modern Ex-centric: The Center That Will Not Hold", en Linda Kaufman (comp.), *Feminism and Institutions: Dialogues on Feminist Theory,* Cambridge, Basil Blackwell, pp. 151-165.

_____. 1990. *A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction,* Nueva York, Routledge.

Huyssen, Andreas. 1984. "Mapping the Postmodern", en *New German Critique,* núm. 33, pp. 5-52.

Irigaray, Luce. 1978. "The Sex Which Is Not One", en Paul Foss y Meeghan Morris Darlington (comps.), *Language, Sexuality and Subversion,* Sídney, Feral, pp. 161-167.

_____. 1980. "When Our Lips Speak Together", trad. Carolyn Burke, en *Signs: Journal of Women in Culture and Society,* vol. 6, núm. 1, pp. 69-79.

_____. 1981. "And the One Doesn't Stir without the Other", trad. Hélène Vivienne Wenzel, en *Signs: Journal of Women in Culture and Society,* vol. 7, núm. 2, pp. 247-263.

_____. 1985. *Speculum of the Other Woman,* trad. Gillian C. Gill, Ithaca, Cornell University Press.

Jackson, George. 1972. *Blood in My Eye,* Nueva York, Bantam Books.

Jackson, Jesse. 1987. "Service and a New World Order", en Roger Hatch y Frank Watkins (comps.), *Straight from the Heart,* Filadelfia, Fortress Press.

Jaggar, Alison. 1983. *Feminist Politics and Human Nature,* Nueva York, Rowman and Allanheld.

Jaggar, Alison y Susan Bordo (comps.). 1989. *Gender/Body/Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing,* New Brunswick, Rutgers University Press.

Jaimes, Annette. 1987. "American Indian Studies: Towards an Indigenous Model", en *American Indian Culture and Research Journal,* vol. 11, núm. 3, pp. 1-16.

Jakobson, Roman. 1956. "The Twofold Character of Language", en *The Fundamentals of Language,* La Haya, Mouton, pp. 58-62.

_____. 1960. "Closing Statement: Linguistics and Poetics", en Thomas A. Sebeok (comp.), *Style and Language,* Cambridge, MIT Press, pp. 350-377.

———. 1968. "Poetry of Grammar and Grammar of Poetry", en *Lingua,* núm. 21, pp. 597-609.

Jakobson, Roman y Lawrence G. Jones. 1970. *Shakespeare's Verbal Art in the Expense of Spirit,* La Haya, Mouton.

Jakobson, Roman y M. Hale. 1956. "The Metaphoric and Metonymic Poles", en *The Fundamentals of Language,* La Haya, Mouton, pp. 76-82.

Jameson, Fredric. 1972. *The Prison-House of Language: A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism,* Princeton, Princeton University Press.

———. 1974. *Marxism and Form: Twentieth-Century Dialectical Theories of Literature,* Princeton, Princeton University Press.

———. 1983. "Postmodernism and Consumer Society", en Hal Foster (comp.), *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture,* Port Washington, Bay Press.

———. 1984. "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism", en *New Left Review,* núm. 146, pp. 53-92.

———. 1985. *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act,* Ithaca, Cornell University Press.

———. 1986. "Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism", en *Social Text,* núm. 15, pp. 65-88.

———. 1991. *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism,* Durham, Duke University Press.

———. 1992. *The Geopolitical Aesthetic: Cinema and Space in the World System,* Bloomington, Indiana University Press.

———. 1993. "On 'Cultural Studies'", en *Social Text,* núm. 34, pp. 17-51.

JanMohamed, Abdul R. 1983. *Maintain Aesthetics: The Politics of Literature in Colonial Africa,* Amherst, University of Massachusetts Press.

JanMohamed, Abdul R. y David Lloyd (comps.). 1987. "The Nature and Context of Minority Discourse II", *Cultural Critique,* núm. 7.

Jhabvala, Ruth Prawer. 1977. *Heat and Dust,* Nueva York, Harper and Row.

Joanne, Primila y Anau. 1983. "Lesbians of Colour: Loving and Struggling", en *Fireweed,* núm. 16, pp. 66-72.

John, M. E. 1990. "Discrepant Dislocations: Feminism, Theory, and the Post-Colonial Condition", ensayo de candidatura al doctorado en History of Consciousness, Santa Cruz, University of California.

Johnson, James Weldon. 1960. *The Autobiography of an Ex-Coloured Man,* Nueva York, Hill and Wang.

Jordan, June. 1980. *Passion,* Boston, Beacon Press.

Jung, Carl G. 1964. *Man and His Symbols,* Nueva York, Dell.

———. 1976. "Literary Criticism Review Essay", en *Signs: Journal of Women in Culture and Society,* núm. 2, pp. 404-21.

Kaplan, Cora. 1985. "Pandora's Box: Subjectivity, Class and Sexuality in Socialist Feminist Criticism", en Gayle Green y Copelia Dahn (comps.), *Making a Difference: Feminist Literary Criticism,* Nueva York, Methuen.

Kaplan, E. Ann. 1983. *Women and Film,* Londres, Methuen.

Katrak, Ketu H. 1989. "Decolonizing Culture: Toward a Theory for Postcolonial Women's Texts", en *Modern Fiction Studies,* núm. 35, pp. 157-159.

Katz, Jane. 1977. *I Am the Fire of Time-Voices of Native American Women,* Nueva York, Dutton.

Keller, Evelyn Fox. 1985. *Reflections on Gender and Science,* New Haven, Yale University Press.

Keller, Yvonne. 1992. "Tracking Lesbian Pulp Novels of the 1950s and Early 1960s", tesis de doctorado en History of Consciousness, Santa Cruz, University of California.

Kellner, Douglas (comp.). 1989. *Postmodernism/Jameson/Critique,* Washington, D.C., Maisonneuve Press.

King, Deborah K. 1988. "Multiple Jeopardy, Multiple Consciousness: The Context of a Black Feminist Ideology", en *Signs: Journal of Women in Culture and Society,* vol. 14, núm.1, pp. 42-72.

King, Katie. 1981. "Gender and Genre: Investigating the Epistemology of Criticism", propuesta de tesis al doctorado en History of Consciousness, Santa Cruz, University of California.

_____. 1994. *Theory in Its Feminist Travels: Conversations in U.S. Women's Movements,* Bloomington, Indiana University Press.

Kingston, Maxine Hong. 1977. *The Woman Warrior,* Nueva York, Vintage Books.

_____. 1981. *China Men,* Nueva York, Ballantine Books.

Kolodny, Annette. 1980a. "Dancing through the Minefield: Some Observations on the Theory, Practice, and Politics of a Feminist Literary Criticism", en *Feminist Studies,* núm. 6, pp. 1-25.

_____. 1980b. "A Map for Rereading: Or, Gender and the Interpretation of Literary Texts", *New Literary History,* núm. 11, pp. 451-465.

Kristeva, Julia. 1981. "Women's Time", en *Signs: Journal of Women in Culture and Society,* vol. 7, núm. 1, pp. 363-400.

_____. 1982. *Powers of Horror: An Essay on Abjection,* trad. Léon S. Roudiez, Nueva York, Columbia University Press.

_____. 1984. *Revolution in Poetic Language,* Nueva York, Columbia University Press.

Kroker, Arthur y David Cook. 1986. *The Postmodern Scene,* Nueva York, St. Martin's Press.

Kuhn, Annette. 1982. *Women's Pictures: Feminism and Cinema,* Londres, Routledge and Kegan Paul.

Kuhn, Thomas S. 1970. *The Structure of Scientific Revolutions,* 2ª ed., vol. 2 núm. 2, International Encyclopedia of Unified Science, Chicago, University of Chicago Press.

La Rue, Linda. 1976. "The Black Movement and Women's Liberation", en *Black Scholar,* núm. 1, pp. 36-42.

LaCapra, Dominick (comp.). 1991. *The Bounds of Race,* Ithaca, Cornell University Press.

Laclau, Ernesto. 1996. *Emancipation(s),* Londres, Verso.

Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. 1985. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics,* Londres, Verso.

Lakoff, Robin. 1975. *Language and Woman's Place,* Nueva York, Harper Colophon.

Lane, Michael (comp.). 1970. *Introduction to Structuralism,* Nueva York, Basic Books.

Lanser, Susan S. 1989. "Feminist Criticism, 'The Yellow Wallpaper,' and Politics of Color in America", en *Feminist Studies,* vol. 15, núm. 3, pp. 415-441.

Latour, Bruno y Steve Woolgar. 1979. *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts,* vol. 80, Beverly Hills, Sage Publications.

Lauter, Paul (comp.). 1983. *Reconstructing American Literature: Courses, Syllabi, Issues,* Old Westbury, Feminist Press.

Leach, Edmund. 1964. "Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse", en Eric Lenneberg (comp.), *New Directions in the Study of Language,* Cambridge, MIT Press.

Lemert, Charles C. y Garth Gillan. 1982. *Michel Foucault: Social Theory and Transgression,* Nueva York, Columbia University Press.

Leonardo, Micaela di. 1984. *The Varieties of Ethnic Experience: Kinship, Class, and Gender among California Italian-Americans,* Ithaca, Cornell University Press.

Lévi-Strauss, Claude. 1963. *Structuralist Anthropology,* trad. Claire Jocobson y Brooke Grundfest, Nueva York, Basic Books.

_____. 1966. *The Savage Mind,* Chicago, University of Chicago Press.

_____. 1970. "Overture to Le Cru et le cuit", en Jacques Ehrmann (ed.), *Structuralism,* Nueva York, Doubleday.

_____. 1970. *The Raw and the Cooked,* trad. John Weightman y Doreen Weightman, Nueva York, Harper and Row.

Lichtheim, George. 1976. *The Phenomenology of Mind,* trad. J. B. Baillie, Nueva York, Harper and Row.

Limón, José E. 1994. *Dancing with the Devil: Society and Cultural Poetics in Mexican-American South Texas,* Madison, University of Wisconsin Press.

Linden, Robin Ruth, Darlene R. Pagano, Diana H. Russel y Susan Leigh Star (comps.). 1982. *Against Sadomasochism: A Radical Feminist Analysis,* East Palo Alto, Frog in the Well.

Ling, Amy. 1990. *Between Worlds,* Nueva York, Pergamon Press.

Lipsitz, George. 1990a. "Buscando America (Looking for America): Collective Memory in an Age of Amnesia", en *Time Passages: Collective Memory and American Popular Culture,* Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 257-271.

_____. 1990b. "Rocking around the Historical Bloc", en *Time Passages: Collective Memory and American Popular Culture,* Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 133-160.

_____. 1990c. *Time Passages: Collective Memory and American Popular Culture,* Minneapolis, University of Minnesota Press.

_____. 1994. *Dangerous Crossroads: Popular Music, Postmodernism, and the Poetics of Place,* Nueva York, Verso.

Livera, Makeda (comp.). 1991. *A Lesbian of Color Anthology: Piece of My Heart,* Ontario, Sister Vision Press.

Lloyd, David. 1994. "Adulteration and the Nation", en Alfred Arteaga (comp.), *An Other Tongue: Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderlands,* Durham, Duke University Press, pp. 53-92.

Long, Charles. 1986. *Significations: Signs, Symbols and Images in the Interpretation of Religion,* Filadelfia, Fortress Press.

Longeaux y Vasquez, Enriqueta. 1972. "Soy Chicana Primero", en *El Grito del Norte,* 26 de abril, p. 11.

Lorde, Audre. 1980. *The Cancer Journals,* Argyle, Spinsters Ink.

_____. 1981a. *The Black Unicorn,* Nueva York, Iridian Press.

_____. 1981b. "Comments at 'The Personal and Political Panel'", Second Sex Conference, Nueva York, septiembre de 1979, en Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa (comps.), *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color,* Nueva York, Kitchen Table: Women of Color Press, p. 98.

_____. 1982. *Zami: A New Spelling of My Name,* Trumansburg, Crossing Press.

_____. 1984a. *Sister Outsider: Essays and Speeches,* Trumansburg, Crossing Press.

_____. 1984b. "The Uses of the Erotic", en *Sister Outsider,* Trumansburg, Crossing Press, pp. 58-63.

Lorenzana, Noemi. 1974. "Hijas de Aztlán", en *De Colores,* vol. 1, núm. 3, pp. 39-43.

Lotman, Jurij. 1977. *The Structure of the Artistic Text,* trad. Ronald Vroon, Ann Arbor, Michigan Slavic Contributions-University of Michigan Press.

Lowe, Lisa. 1991. "Heterogeneity, Hybridity, Multiplicity: Marking Asian American Differences", en *Diaspora,* núm. 1, pp. 24-44.

_____. 1996. *Immigrant Acts: On Asian American Cultural Politics,* Durham, Duke University Press.

Lugones, Maria. 1987. "Playfulness, World-Traveling, and Loving Perception", en *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy,* núm. 2, pp. 85-99.

Lukács, Georg. 1963. *The Meaning of Contemporary Realism,* Londres, Merlin Press.

_____. 1964. *Studies in European Realism,* introducción de Alfred Kazin, Nueva York, University Library.

_____. 1976. *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics,* trad. Rodney Livingstone, Cambridge, MIT Press.

Lyotard, Jean-François. 1984. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge,* trad. Geoff Bennington y Brian Massumi, Minneapolis, University of Minnesota Press.

MacKinnon, Catharine A. 1982. "Feminism, Marxism, Method and the State: An Agenda for Theory", en *Signs: Journal of Women in Culture and Society,* vol. 7, núm. 3, pp. 515-544.

Macksey, Richard y Eugenio Donato. 1972. *The Structuralist Controversy: The Languages of Criticism and the Sciences of Man,* Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Mallon, Florencia E. 1994. "The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History", en *American Historical Review,* vol. 99, núm. 5.

Malveaux, Julianne. 1992. "What You Said about Race: Analysis of the *Ms. Magazine.* Survey on Race and Women", en *Ms. Magazine*, pp. 24-30.

Mama, Amina. 1984. "Black Women, the Economic Crisis and the British State", en *Feminist Review,* núm. 17, pp. 21-35.

Manheim, Karl. 1936. *Ideology and Utopia,* trad. Louis Wirth y Edward Shils, Nueva York, Harvest/Harcourt Brace Jovanovich.

Mani, Lata. 1986. "Notes on Colonial Discourse", en *Inscriptions,* núm. 2, pp. 3-4.

_____. 1990. "Multiple Mediations: Feminist Scholarship in the Age of Multinational Reception", en *Feminist Review,* núm. 35, pp. 24-41.

Marcuse, Herbert. 1955. *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud,* Boston, Beacon Press.

_____. 1972. *Counterrevolution and Revolt,* Boston, Beacon Press.

_____. 1978. *The Aesthetic Dimension: Toward a Critique of Marxist Aesthetics,* trad. Herbert Marcuse y Erica Sherover, Boston, Beacon Press.

Marks, Elaine y Isabelle de Courtiuron (comps.). 1980. *New French Feminisms: An Anthology,* Amherst, University of Massachusetts Press.

Marquez, Evelina y Margarita Ramirez. 1977. "Women's Task Is to Gain Liberation", en Rosaura Sánchez y Rosa Martínez Cruz (comps.), *Essays on La Mujer,* Los Ángeles, Chicano Studies Center Publication-UCLA, pp. 188-194.

Martin, Biddy y Chandra Talpade Mohanty. 1986. "Feminist Politics: What's Home Got to Do with It?", en Teresa de Lauretis (comp.), *Feminist Studies/ Critical Studies,* Bloomington, Indiana University Press, pp. 191-212.

Marx, Karl. 1954. *Capital: A Critique of Political Economy,* vol. 1, comp. Frederick Engels, trad. Samuel Moore y Edward Aveling, Londres, Lawrence and Wishart.

_____. 1962. *Capital,* trad. Eden Paul y Cedar Paul, Londres, Dent and Sons.

_____. 1963. *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte,* Nueva York, International Publishers.

_____. 1964. *The German Ideology,* trad. y comp. T. B. Bottomore, en *Karl Marx: Selected Writings,* Nueva York, McGraw-Hill.

_____. 1967. *The Communist Manifesto,* introducción de A. J. P. Taylor, Harmondsworth, Penguin.

Marx, Karl y Frederick Engels. 1956. *Selected Writings in Sociology and Social Philosophy,* trad. T. B. Bottomore, Nueva York, McGraw-Hill.

Mast, Gerald y Cohen Marshall. 1979. *Film Theory and Criticism,* 2ª ed., Nueva York, Oxford University Press.

Matthews, Robert J. 1972. "How is Criticism Possible?", en *Diacritics*, núm. 20, pp. 23-28.

McClellan, David (comp.). 1977. *Karl Marx: Selected Writings,* Oxford, Oxford University Press.

McClintock, Anne. 1992. "The Angel of Progress: Pitfalls of the Term 'Post-Colonialism'", en *Social Text,* núm. 31-32.

Medicine, Bea. 1975. "The Roles of Women in Native American Societies: A Bibliography", en *Indian Historian,* núm. 8, pp. 89-100.

Meese, Elizabeth A. 1986. *Crossing the Double-Cross: The Practice of Feminist Criticism,* Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Mellencamp, Patricia (comp.). 1990. *The Logics of Television,* Bloomington, Indiana University Press, pp. 193-221.

Memmi, Albert. 1968. *Dominated Man,* Boston, Beacon Press.

_____. 1974. *The Colonizer and the Colonized.* Londres, Souvenir Press.

Mercer, Kobena. 1988. "Diaspora Culture and the Dialogic Imagination", en M. Cham y C. Watkins (comps.), *Blackframes: Critical Perspectives on Black Independent Cinema,* Cambridge, MIT Press, pp. 48-70.

Merchant, Carolyn. 1980. *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution,* San Francisco, Harper and Row.

Meyerowitz, Patricia. 1971. *Gertrude Stein: Look at Me Now and Here I Am, Writings and Lectures 1909-1945,* Baltimore, Penguin Books.

Mignolo, Walter. 1994. "Are Subaltern Studies Postmodern or Postcolonial? The Politics and Sensibilities of Geo-Cultural Locations", en *Dispositio,* vol. 19, núm. 46, pp. 45-73.

Miller, D. A. 1992. *Bringing Out Roland Barthes,* Berkeley, University of California Press.

Miller, Nancy K. 1988. *Subject to Change: Reading Feminist Writing,* Nueva York, Columbia University Press.

Millett, Kate. 1970. *Sexual Politics,* Nueva York, Avon Books.

_____. 1974. *Flying,* Nueva York, Knopf.

Minh-ha, Trinh T. 1982. "Reassemblage (Sketch of Sound Track)", en *Camera Obscura,* núm. 13, pp. 105-112.

_____. 1986. "Difference: A Special Third World Women Issue", en *Discourse: Journal for Theoretical Studies in Media and Culture,* núm. 8, pp. 11-38.

_____. 1986-1987a. "'Introduction' and 'Difference': A Special Third World Women Issue", en *Discourse: Journal for Theoretical Studies in Media and Culture,* núm. 8, pp. 3-38.

_____. 1988. "Not You/Like You: Post-Colonial Women and the Interlocking Questions of Identity and Difference", en *Inscriptions,* núm. 3-4, pp. 71-76.

_____. 1989. *Woman/Native/Other: Writing Postcolonial and Feminism,* Bloomington, Indiana University Press.

_____ (comp.). 1986-1987b. *She, the Inappropriate/d Other, Discourse: Journal for Theoretical Studies in Media and Culture,* núm. 8, pp. 32-50.

———. 1991. *When the Moon Waxes Red: Representation, Gender and Cultural Politics,* Nueva York, Routledge.

Mirandé, Alfredo y Evangelina Enríquez. 1979. *La Chicana: The Mexican-American Woman,* Chicago, University of Chicago Press.

Miriam, Kathy. 1992. "Thanks for the Memory: Revisioning Lesbian-Feminism in the Age of Post-Feminism", ensayo de candidatura al doctorado en History of Consciousness, Santa Cruz, University of California.

Mirikitani, Janice (comp.). 1973. *Third World Women,* San Francisco, Third World Communications.

———. 1980. *AYUMI: A Japanese American Anthology,* San Francisco, Japanese American Anthology Committee.

Mirikitani, Janice *et al.* (eds.). 1975. *Time to Greez! Incantations from the Third World,* San Francisco, Third World Communications.

Mitchell, W. J. T. (comp.). 1983. *The Politics of Interpretation,* Chicago, University of Chicago Press.

———. 1984. "Modernity and Postmodernity", *New German Critique: An Interdisciplinary Journal of German Studies,* núm. 33.

Modleski, Tania. 1986. "Feminism and the Power of Interpretation: Some Critical Readings", en Teresa de Lauretis (comp.), *Feminist Studies/Critical Studies,* Bloomington, Indiana University Press, pp. 121-138.

Mohanty, Chandra Talpade. 1991. "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", en Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo y Lourdes Torres (comps.), *Third World Women and the Politics of Feminism,* Bloomington, Indiana University Press.

Moi, Toril. 1985. *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory,* Nueva York, Methuen.

——— (ed.). 1986. *The Kristeva Reader,* Oxford, Basil Blackwell.

Moraga, Cherríe. 1981. "Between the Lines: On Culture, Class and Homophobia", en Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa (comps.), *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color,* Nueva York, Kitchen Table: Women of Color Press, pp. 23-33.

———. 1983. *Loving in the War Years,* Boston, South End Press.

———. 1986a. "From a Long Line of Vendidas: Chicanas Feminism", en Teresa de Lauretis (comp.), *Feminist Studies/Critical Studies,* Bloomington, Indiana University Press, pp. 173-190.

———. 1986b. *Giving Up the Ghost: Teatro in Two Acts,* Los Ángeles, West End Press.

———. 1995. *The Last Generation,* Boston, Mass., South End Press.

Moraga, Cherríe y Amber Hollibaugh. 1981a. "What We're Rollin' around in Bed With: Sexual Silences in Feminism, a Conversation toward Ending Them", en *Heresies,* núm. 12, pp. 46-58.

Moraga, Cherríe y Gloria Anzaldúa (comps.). 1981b. *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color,* Nueva York, Kitchen Table: Women of Color Press.

Morgan, Robin (comp.). 1970. *Sisterhood Is Powerful: An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement,* Nueva York, Vintage Books.

Morrison, Toni. 1979. "Complexity: Toni Morrison's Women—An Interview Essay", en Roseanne Bell, Bettye Parker y Beverly Guy-Shetotoño (comps.), *Sturdy Black Bridges: Visions of Black Women in Literature,* Nueva York, Anchor/Doubleday.

_____. 1980. *Sula,* Nueva York, Bantam Books.

Mujeres en Marcha (ed.). 1983. *Chicanas in the '80's: Unsettled Issues*, Berkeley, Chicano Studies Library Production Unit, pp. 3-4.

Mullen, Harryette. 1986. "The Psychoanalysis of Little Black Sambo", en *Inscriptions,* núm. 2, pp. 22-28.

Mulvey, Laura. 1989. *Visual and Other Pleasures,* Londres, Macmillan.

Nandy, Ashis. 1991. *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism,* Delhi, Oxford University Press.

Neihardt, John G. 1972. *Black Elk Speaks: Being the Life Story of a Holy Man of the Oglala Sioux,* Nueva York, Washington Square Press.

Nelson, Cary y Lawrence Grossberg (comps.). 1988. *Marxism and the Interpretation of Culture,* Urbana, University of Illinois Press.

Nelson, Cary, Paula A. Treichler y Lawrence Grossberg (comps.). 1992. *Cultural Studies,* Nueva York, Routledge.

Nestle, Joan. 1984. "The Fem Question", en Carole Vance (comp.), *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality,* Boston y Londres, Routledge and Kegan Paul, pp. 232-241.

_____. 1987. *A Restricted Country*, Ithaca, Firebrand Books.

Newton, Esther. 1972. *Mother Camp: Female Impersonators in America,* Englewood Cliffs, Prentice Hall.

_____. 1984. "The Mythic Mannish Lesbian: Radclyffe Hall and the New Woman", en *Signs: Journal of Women in Culture and Society,* vol. 9, núm. 4, pp. 557-575.

Newton, Huey P. 1973. *Revolutionary Suicide,* Londres, Wildwood House.

Nieto, Consuelo. 1972. "Consuelo Nieto on the Women's Rights Movement", en *La Luz,* núm. 3, pp. 10-11, 32.

Nieto-Gomez, Anna. 1971. "Chicanas Identify", en *Hijas de Cuauhtémoc*, p. 9.

_____. 1976a. "La Chicana", en *Women Struggle,* núm. 9, pp. 24-30.

_____. 1976b. "Sexism in the Movimento", en *La Gente,* vol. 6, núm. 4, pp. 8-11.

Nietzsche, Friedrich. 1957. *The Use and Abuse of History,* trad. Adrian Collins, Indianápolis, Bobbs-Merrill.

Nkrumah, Kwame. 1965. *Neo-Colonialism: The Last Stage of Imperialism,* Londres, Nelson.

Noda, Barbara. 1980. *Strawberries,* San Francisco, Shameless Hussy Press.

Noda, Barbara, Tsui y Z. Wong. 1979. "Coming Out. We Are Here in the Asian Community. A Dialogue with Three Asian Women", en *Bridge*, pp. 24-34.

O'Connor, Alan. 1989. "The Problem of American Cultural Studies", *Critical Studies in Mass Communication*, núm. 6, pp. 405-413.

O'Higgins, James. 1982-1983. "Sexual Choice, Sexual Act: An Interview with Michel Foucault", en *Salmagundi,* núm. 58-59, pp. 10-24.

Ochoa, Maria y Teresia Teaiwa (comps.). 1994. "Enunciating Our Terms: Women of Color in Collaboration and Conflict", en *Inscriptions,* núm. 7, pp. 1-8.

Ollman, Bertell. 1975. *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society,* Cambridge, Cambridge University Press.

Omi, Michael. 1996. "Racialization in the Post-Civil Rights Era", en Avery Gordon y Christopher Newfield (comps.), *Mapping Multiculturalism,* Minneapolis, University of Minnesota Press.

Omi, Michael y Howard Winant. 1986. *Racial Formation in the United States from the 1960s to the 1980s,* Nueva York, Routledge and Kegan Paul.

Ong, Aiwah. 1987. *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline,* Albany, State University of Nueva York Press.

_____. 1993. "On the Edge of Empires: Flexible Citizenship among Chinese in Diaspora", en *Positions,* vol 1, núm. 3, pp. 745-778.

Orozco, Cynthia. 1986. "Sexism in Chicano Studies and the Community", en Teresa Córdova, Norma Cantú, Gilberto Cárdenas, Juan García y Christine Sierra (comps.), *Chicana Voices: Intersections of Class, Race, and Gender,* Austin, **CMAS** Publications.

Orozco, Yolanda. 1976. "La Chicana and 'Women's Liberation'", en *Voz Fronteriza,* pp. 6, 12.

Ortner, Sherry B. 1974. "Is Female to Male as Nature Is to Culture?", en M. Z. Rosaldo y L. Lamphere (comps.), *Women, Culture and Society,* Stanford, Stanford University Press, pp. 67-87.

Osting, Richard N. 1984. "Searching for New Worlds", en *Time Magazine,* p. 62.

Owens, Craig. 1983. "The Discourse of Others: Feminists and Postmodernism", en Hal Foster (comp.), *The Anti-Aesthetic,* Port Townsend, Bay Press, pp. 57-82.

Paredes, Américo. 1958. *With His Pistol in His Hand: A Border Ballad and Its Hero,* Austin, University of Texas Press.

Paredes, Milagros. 1990. "From the Inside Out", en *Awakening Thunder: Asian Canadian Women. Fireweed,* núm. 3, pp. 77-81.

Patterson, Orlando. 1978. "Migration in Caribbean Societies: Socioeconomic and Symbolic Resource", en William McNeill y Ruth Adams (comps.), *Human Migration: Patterns and Policies,* Bloomington, Indiana University Press, pp. 106-145.

_____. 1987. "The Emerging West Atlantic System: Migration, Culture, and Underdevelopment in the United States and the Cricum-Caribbean Region", en William Alonso (comp.), *Population in an Interacting World,* Cambridge, Harvard University Press, pp. 227-260.

Paz, Octavio. 1962. *The Labyrinth of Solitude: Life and Thought in Mexico,* trad. Lysander Kemp, Nueva York, Grove Press.

Penley, Constance. 1989. *The Future of an Illusion: Film, Feminism, and Psychoanalysis,* Minneapolis, University of Minnesota Press.

_____. 1991. "Brownian Motion: Women, Tactics and Technology", en Constance Penley y Andrew Ross (comps.), *Technoculture,* Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 89-129.

_____ (comp.). 1988. *Feminism and Film Theory,* Nueva York y Londres, Routledge y BFI Publishing.

Penley, Constance y Andrew Ross (comps.). 1991. *Technoculture,* Minneapolis, University of Minnesota Press.

Pérez, Emma. 1991. "Sexuality and Discourse: Notes from a Chicana Survivor", en Carla Trujillo (comp.), *Chicana Lesbians, the Girls Our Mothers Warned Us About,* Berkeley, Third Woman Press, pp. 159-184.

_____. 1999. *The Decolonial Imaginary: Writing Chicanas into History,* Bloomington, Indiana University Press.

Pérez, Laura. 1993. "El *desorden,* Nationalism, and Chicana/o Aesthetics", en Caren Kaplan, Norma Alarcón y Mino Moallem (eds.), *Between Woman and Nation Nationalisms, Transnational Feminisms and the State,* Durham, Duke University Press, pp. 19-46.

_____. 1998. "Spirit Glyphs: Reimagining Art and Artist in the World of Chicana *Tlamatinime",* en *Modern Fiction Studies,* núm. 31, pp. 54-63.

Pérez-Torres, Rafael. 1995. *Movements in Chicano Poetry: Against Margins, Against Myths,* Nueva York, Cambridge University Press.

Pfeil, Fred. 1986. "Postmodernism and Our Discontent", en *Socialist Review,* núm. 87, pp. 125-135.

Pierce, David. 1982. "Off Our Backs", en *Off Our Backs Coverage of the Barnard Conference on Sexuality,* núm. 700-120, Ithaca, Division of Rare and Manuscript Collections-Cornell University Library.

Piercy, Marge. 1976. *Woman on the Edge of Time,* Greenwich, Fawcett Publications.

Pietz, William. 1988. "The 'Post-Colonialism' of Cold War Discourse", en *Social Text,* núm. 19-20, pp. 55-75.

Pines, Jim y Paul Willemen (comps.). 1989. *Third Cinema,* Londres, British Film Institute.

Platón. 1977. *Timaeus and Critias,* trad. Desmond Lee, Nueva York, Penguin Books.

_____. 1983. *The Last Days of Socrates,* trad. Hugh Tredenniek, Nueva York, Penguin Books.

Pratt, Mary Louise. 1992. *Imperial Eyes: Studies in Travel and Transculturation,* Londres, Routledge.

Propp, Vladimir. 1968. *Morphology of the Folktale,* 2ª ed., trad. Laurence Scott, Louis A. Wagner (comp.), Austin, University of Texas Press.

Quintana, Alvina. 1996. *Home Girls: Chicana Literary Voices,* Filadelfia, Temple University Press.

Rabasa, José. 1987. "Dialogue as Conquest: Mapping Spaces for Counter-Discourse", en *Cultural Critique,* núm. 6, pp. 131-160.

_____. 1994. "Pre-Columbian Pasts and Indian Presents in Mexican History", en Robert Carr, José Rabasa y Javier Sanjines (comps.), *Subaltern Studies in the Americas, Dispositio,* núm. 46, pp. 245-270.

_____. 1995. "Porque soy Indio: Subjectivity in *La Florida del Inca",* en *Poetics Today,* vol. 16, núm. 1, pp. 79-108.

Rabasa, José y Javier Sanjinés. 1994. "Introduction: The Politics of Subaltern Studies", en Robert Carr, José Rabasa y Javier Sanjinés (comps.), *Subaltern Studies in the Americas, Dispositio,* núm. 46, pp. v-xi.

Rabinow, Paul (comp.). 1984. *The Foucault Reader,* Nueva York, Pantheon Books.

Radford-Hill, Sheila. 1986. "Considering Feminism as a Model for Social Change", en Teresa de Lauretis (comp.), *Feminist Studies/Critical Studies,* Bloomington, Indiana University Press, pp. 125-142.

Radhakrishnan, R. 1987. "Ethnic Identity and Post- Structuralist *Différance",* en *Cultural Critique,* núm. 6, pp. 187-200.

Ramos, Juanita (comp.). 1987. *Compañeras: Latina Lesbians,* Nueva York, Latina Lesbian History Project.

Reagon, Bernice Johnson. 1983. "Coalition Politics, Turning the Century", en Barbara Smith (comp.), *Home Girls: A Black Feminist Anthology,* Nueva York, Kitchen Table: Women of Color Press, pp. 356-369.

Rebolledo, Tey Diana. 1988. "The Politics of Poetics: Or, What Am I, a Critic, Doing in This Text Anyhow?", en María Herrera-Sobek y Helena María Viramontes (comps.), *Chicana Creativity and Criticism: Charting New Frontiers in American Literature,* Houston, Arte Público Press, pp. 129-138.

_____. 1993. *Women Singing in the Snow: A Cultural Analysis of Chicano Literature,* Albuquerque, University of New Mexico Press.

Rechy, John. 1958. "El Paso del Norte", en *Evergreen Review,* núm. 2, pp. 127-140.

_____. 1963. *City of Night,* Nueva York, Grove Press.

_____. 1991. *The Miraculous Day of Amalia Gomez,* Nueva York, Arcade.

Rich, Adrienne. 1975. *Poems, Selected and New, 1950-1974,* Nueva York, Norton.

_____. 1976. *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution,* Nueva York, Norton.

_____. 1977. *Women and Honor: Some Notes on Lying,* Pittsburgh, Motheroot Publications, Women Writers.

_____. 1978. *The Dream of a Common Language, Poems 1974-1977,* Nueva York, Norton.

_____. 1979. *On Lies, Secrets and Silence: Selected Prose 1966-1978,* Nueva York, Norton.

_____. 1980. "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence", en *Signs: Journal of Women in Culture and Society,* vol. 5, núm. 4, pp. 631-660.

_____. 1981a. "An Interview with Audre Lorde", en *Signs: Journal of Women in Culture and Society,* vol. 6, núm. 4, pp. 81-109.

_____. 1981b. *A Wild Patience Has Taken Me This Far. Poems 1978-1981,* Nueva York, Norton.

_____. 1986. "Notes toward a Politics of Location", en *Blood, Bread, and Poetry: Selected Prose, 1979-85,* Nueva York: Norton, pp. 210-231.

Ricoeur, Paul. 1971. "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text", en *Social Research,* núm. 38, pp. 302-339.

_____. 1974. *The Conflict of Interpretations: Essays in Herme-neutics,* comp. Don Ihde, Evanston, Northwestern University Press.

_____. 1976. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning,* Fort Worth, Texas Christian University Press.

Riddell, Adaljiza Sosa. 1974. "Chicanas en el Movimiento", en *Aztlán,* núm. 5.

Riley, Denise. 1988. *"Am I That Name?" Feminism and the Category of "Women" in History,* Minneapolis, University of Minnesota Press.

Rodriguez, Luis. 1994. *Always Running: La Vida Loca, Gang Days in L.A.,* Nueva York, Simon and Schuster.

Rodriguez, Raquel. 1978. "Yo soy mujer", en *Comadre,* núm. 18, pp. 8-11.

Rodriguez, Richard. 1982. *Hunger of Memory: The Education of Richard Rodriguez,* Boston, David R. Godine.

Román, David. 1995. "¡Teatro Viva! Latino Performance and the Politics of AIDS in Los Angeles", en Emile L. Bergmann y Paul Smith (comps.), *¿Entiendes? Queer Readings, Hispanic Writings,* Durham, Duke University Press, pp. 346-369.

Roof, Judith. 1989. "The Match in the Crocus: Representations of Lesbian Sexuality", en Marleen S. Barr y Richard Feldstein (comps.), *Discontented Discourses: Feminism/Textual Intervention/Psychoanalysis,* Urbana, University of Illinois Press, pp. 100-116.

_____. 1991. *A Lure of Knowledge: Lesbian Sexuality and Theory,* Nueva York, Columbia University Press.

Rosaldo, Michelle Zimbalist y Louise Lamphere (comps.). 1974. *Woman, Culture and Society.* Stanford, Stanford University Press.

Rosenthal, Alan. 1972. *The New Documentary in Action: A Casebook in Film Making,* Berkeley, University of California Press.

Ross, Andrew (comp.). 1988. *Universal Abandon: The Politics of Postmodernism,* Minneapolis, University of Minnesota Press.

Rubin, Gayle. 1975. "The Traffic in Women: Notes toward a 'Political Economy of Sex'", en Rayne Reiter (comp.), *Toward an Anthropology of Women,* Nueva York, Monthly Review Press, pp. 157-211.

_____. 1984. "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality", en Carole Vance (comp.), *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality,* Boston y Londres, Routledge and Kegan Paul, pp. 267-319.

Russ, Joanna. 1975. *The Female Man,* Nueva York, Bantam Books.

Ryan, Michael y Douglas Kellner. 1988. *Camera Politica: The Politics and Ideology of Contemporary Hollywood Film,* Bloomington, Indiana University Press.

Said, Edward W. 1972. "Eclecticism and Orthodoxy in Criticism", en *Diacritics,* núm. 20, pp. 2-13.

———. 1979. *Orientalism,* Nueva York, Vintage Books.
———. 1986. *After the Last Sky: Palestinian Lives,* con fotografías de Jean Mohr, Nueva York, Pantheon Books.
———. 1993. *Culture and Imperialism,* Nueva York, Knopf.
Salazar, Claudia (comp.). 1989. *Third World Feminism,* número especial de *Women and Language,* vol. 11, núm. 2.
Saldaña, María Josefina. 1993. "The Discourse of Development and Narratives of Resistance", tesis de doctorado, Stanford, Stanford University.
Saldívar-Hull, Sonia. 1991. "Feminism on the Border: From Gender Politics to Geopolitics", en Héctor Caldéron y José David Saldívar (comps.), *A Criticism in the Borderlands: Studies in Chicano Literature, Culture, and Ideology,* Durham, Duke University Press, pp. 203-221.
Saldívar, José. 1998. *Border Matters: The Multiple Routes of Cultural Studies,* Berkeley, University of California Press.
Saldívar, Ramón. 1990. *Chicano Narrative: The Dialectics of Difference,* Madison, University of Wisconsin Press.
———. 1993. "The Borderlands of Culture: Américo Paredes's George Washington Gomez and Chicano Literature at the End of the Twentieth Century", en *American Literary History,* vol. 5, núm. 2.
Sanchez, Carol Lee. 1984. "Sex, Class, and Race Intersections/Visions of Women of Color", en Beth Brant (comp.), *A Gathering of Spirit: Writing and Art by North American Indian Women,* Rockland, Maine, Sinister Wisdom Books, pp. 163-167.
San Juan, E. 1997. *Beyond Postcolonial Theory,* Nueva York, St. Martins Press.
Sánchez, Ricardo. 1979. "Spanish Codes in the Southwest", en Joseph Sommers y Tomás Ybarra-Frausto (comps.), *Modern Chicano Writers: A Collection of Critical Essays,* Englewood Cliffs, Prentice Hall, pp. 41-53.
Sánchez, Rosaura. 1987. "Postmodernism and Chicano Literature", en *Aztlán,* vol. 18, núm. 2, pp. 1-14.
Sandoval, Chela. 1983. "Comment on Susan Krieger's 'Lesbian Identity and Community'", en *Signs: Journal of Women in Culture and Society,* núm. 324.
———. 1990. "The Struggle Within: A Report on the 1981 N.W.S.A. Conference", en Gloria Anzaldúa (comp.), *Making Face, Making Soul—Haciendo Caras,* San Francisco, Spinsters/Aunt Lute, pp. 55-71.
———. 1995a. "U.S. Third World Feminism", en Cathy Davidson y Linda Wagner-Martin (comps.), *Oxford Companion to Women's Writing in the United States,* Nueva York, Oxford University Press, pp. 880-882.
———. 1995b. "Feminist Agency and U.S. Third World Feminism", en Judith Kegan Gardiner (comp.), *Provoking Agents: Theorizing Gender and Agency,* Urbana, Indiana University Press.
———. 1995c. "New Sciences: Cyborg Feminism and the Methodology of the Oppressed", en Chris Gray (comp.), *The Cyborg Handbook,* Nueva York, Routledge.

Sangari, Kum Kum. 1987. "The Politics of the Possible", en *Cultural Critique,* núm. 7, pp. 157-186.

Sargent, Lydia. 1981. *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism,* Boston, South End Press.

Sartre, Jean-Paul. 1964. *Nausea,* trad. Lloyd Alexander, Nueva York, New Directions Books.

_____. 1968. *Search for a Method,* trad. Hazel E. Barnes, Nueva York, Vintage Books.

Saussure, Ferdinand de. 1974. *A Course in General Linguistics,* Londres, Fontana.

Sawicki, Jana. 1991. *Disciplining Foucault: Feminism, Power, and the Body,* Nueva York, Routledge.

Scholes, Robert. 1985. *Textual Power: Literary Theory and the Teaching of English,* New Haven, Yale University Press.

Scott, Joan Wallach. 1988. *Gender and the Politics of History,* Nueva York, Columbia University Press.

Scott, Jody. 1984. *I, Vampire,* Nueva York, Ace Science Fiction Books.

Sheba Collective (ed.). 1989. *Serious Pleasure: Lesbian Erotic Stories and Poetry,* Pittsburgh, Cleis Press.

Shohat, Ella. 1990. "Notes on the Post-Colonial", en *Social Text,* núm. 31-32, pp. 99-113.

Showalter, Elaine. 1977. *A Literature of Their Own: Women Novelists from Brontë to Lessing,* Princeton, Princeton University Press.

_____. 1979. *Toward a Feminist Poetics: Women Writing and Writing about Women,* ed. Mary Jacobus, Londres, Croom Helm.

_____ (comp.). 1985. *The New Feminist Criticism: Essays on Women, Literature and Theory,* Nueva York, Pantheon Books.

Silko, Leslie Marmon. 1996. *Yellow Woman and a Beauty of the Spirit: Essays on Native American Life Today,* Nueva York, Simon and Schuster.

Silvera, Makeda y Nila Gupta. 1983. "We Were Never Lost", en *Fireweed,* núm. 16, pp. 5-7.

Smith, Barbara (comp.). 1983. *Home Girls: A Black Feminist Anthology,* Nueva York, Kitchen Table: Women of Color Press.

_____. 1985. "Toward a Black Feminist Criticism", en Elaine Showalter (comp.), *The New Feminist Criticism: Essays on Women, Literature and Theory,* Nueva York, Pantheon Books, pp. 168-185.

Smith, Barbara Hernstein. 1988. *Contingencies of Value: Alternative Perspectives for Critical Theory,* Cambridge, Harvard University Press.

Sofia, Zoe (también Zoe Sofoulis). 1984. "Exterminating Fetuses: Abortion, Disarmament, and the Sexo-Semiotics of Extraterrestrialism", en *Diacritics,* vol. 14, núm. 2, pp. 47-59.

Soja, E. W. 1989. *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory,* Londres, Verso.

Sontag, Susan. 1979. *Illness as Metaphor,* Nueva York, Vintage Books.

Spigel, Lynn. 1988. "Installing the Television Set: Popular Discourses on Television and Domestic Space, 1948-1955", en *Camera Obscura,* núm. 16, pp. 11-46.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 1979. "Explanation and Culture: Marginalia", en *Humanities in Society,* núm. 2, pp. 201-221.

_____. 1981. "French Feminism in an International Frame", en *Yale French Studies,* núm. 62, pp. 154-184.

_____. 1984-1985. "Criticism, Feminism and the Institution", en *Thesis Eleven,* núm. 10-11.

_____. 1985a. "The Rani of Sirmur", en F. Barker (comp.), *Europe and its Others,* vol.1, Essex, University of Essex, p. 147.

_____. 1985b. "Three Women's Texts and a Critique of Imperialism", en *Critical Inquiry,* núm. 12, pp. 243-261.

_____. 1987a. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics,* Nueva York, Routledge.

_____. 1987b. "Explanation and Culture: Marginalia", en *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics,* Nueva York, Methuen, pp. 103-118.

_____. 1989. "In a Word, Interview", en *Differences,* pp. 124-156.

_____. 1990. "Explanations of Culture", en *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues,* Nueva York, Routledge.

_____. 1998. "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography", en Ranajit Guha y Gayatri Chakravorty Spivak (comps.), *Selected Subaltern Studies,* Nueva York, Oxford University Press, pp. 3-32.

Stacey, Judith. 1987. "Sexism by a Subtler Name? Postindustrial Conditions and Postfeminist Consciousness", en *Socialist Review,* núm. 96, pp. 7-28.

Sturrock, John, comp. 1981. *Structuralism and Since: From Lévi-Strauss to Derrida,* Nueva York, Oxford University Press, 1981.

Sweezy, Paul. 1966. *Monopoly Capitalism,* Nueva York, Monthly Review Press.

Takaki, Ronald T. 1988. *From Different Shores: Perspectives on Race and Ethnicity in America,* Nueva York, Oxford University Press.

_____. 1993. *A Different Mirror: A History of Multicultural America,* Boston, Little, Brown.

Taussig, M. 1987. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing,* Chicago, University of Chicago Press.

Terry, Jennifer. 1991. "Theorizing Deviant Historiography", en *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies,* vol. 5, núm. 2, pp. 55-74.

Tiffin, Helen. 1987. "Post-Colonial Literatures and Counter- Discourse", en *Kunapipi,* núm. 9, pp. 17-34.

Todorov, Tzvetan. 1984. *The Conquest of America: The Question of the Other,* trad. Richard Howard, Nueva York, Harper and Row.

_____. 1993. *On Human Diversity: Nationalism, Race and Exoticism in French Thought,* trad. Catherine Porter, Cambridge, Harvard University Press.

Toomer, Jean. 1975. *Cane,* Nueva York, Norton.

Torgovnick, Marianna. 1990. *Gone Primitive,* Chicago, University of Chicago Press.

Torres, Lourdes y Chandra Talpade Mohanty (comps.). 1991. *Third World Women and the Politics of Feminism,* Bloomington, Indiana University Press.

Trask, Haunani-Kay. 1986. *Eros and Power: The Promise of Feminist Theory,* Filadelfia, University of Pennsylvania Press.

_____. 1993. *From a Native Daughter: Colonialism and Sovereignty in Hawaii,* Monroe, Common Courage Press.

Traub, Valerie. 1991. "Ambiguities of 'Lesbian' Viewing Pleasure: The (Dis)articulations of *Black Widow",* en Julia Epstein y Kristian Straub (comps.), *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity,* Nueva York, Routledge, pp. 305-328.

Traweek, Sharon. 1988. *Beam Times and Life Times: The World of High Energy Physicists,* Cambridge, Harvard University Press.

Treichler, Paula A. y Ellen Wartella. 1986. "Interventions: Feminist Theory and Communication Studies", en *Communication,* vol. 9, núm. 1, pp. 1-18.

Trujillo, Carla (comp.). 1991. *Chicana Lesbians: The Girls Our Mothers Warned Us About,* Berkeley, Third Woman Press.

Truth, Sojourner. 1985. "Ain't I a Woman?", en *The Norton Anthology of Literature by Women,* Nueva York, Norton.

Tsui, Kitty, Nellie Wong y Barbara Noda. 1979. "Coming Out, We are Here in the Asian Community: A Dialogue with Three Asian Women", en *Bridge,* núm. 34-38.

Tuchman, Gaye (comp.). 1974. *The TV Establishment: Programming for Power and Profit,* Englewood Cliffs, Prentice Hall.

Tunstall, Jeremy. 1977. *The Media Are American: Anglo-American Media in the World,* Nueva York, Columbia University Press.

Ulmer, Gregory. 1989. *Teletheory: Grammatology in the Age of Video,* Nueva York, Routledge, Chapman and Hall.

Valdes-Fallis, Guadalupe. 1974. "The Liberated Chicana—a Struggle against Tradition", en *Women: A Journal of Liberation,* vol. 3, núm. 20.

Valesio, Paolo. 1978. "The Practice of Literary Semiotics: A Theoretical Proposal", Centro Internazionale di Semiotica e di Lingüística-Università Urbino núm. 71.

Vattimo, Gianni. 1993. "The Truth of Hermeneutics", en Hugh J. Silverman (comp.), *Questioning Foundations: Truth/Subjectivity/Culture,* Nueva York, Routledge.

Vico, Giambattista. 1968. *The New Science,* trad. de la 3ª ed. Thomas Goddard Bergin y Max Harold Fisch, Ithaca, Cornell University Press.

Vidal, Mirta. 1971. "New Voices of La Raza: Chicanas Speak Out", en *International Socialist Review,* núm. 32, pp. 31-33.

Villafañe-Sisolak, Rosa María. 1990. Entrada del diario de 1983 citada en Gloria Anzaldúa (comp.), *Making Face, Making Soul/Haciendo Caras: Creative*

*and Critical Perspectives by Feminists of Color,* San Francisco, Spinsters/Aunt Lute, p. xviii.

Vizenor, Gerald. 1990. *Crossbloods: Bone Courts, Bingo, and other Reports,* Minneapolis, University of Minnesota Press.

Walker, Alice. 1966. "In the Closet of the Soul: A Letter to an Afro-American Friend", en *Ms. Magazine,* núm. 15, pp. 32-35.

_____. 1970a. *Meridian,* Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich.

_____. 1970b. *The Third Life of Grange Copeland,* Nueva York, Harcourt.

_____. 1971. *In Love and Trouble: Stories of Black Women,* Nueva York, Harcourt.

_____. 1981. *You Can't Keep a Good Woman Down,* Nueva York, Harcourt.

_____. 1982. *The Color Purple,* Nueva York, Pocket Books.

_____. 1983. *In Search of Our Mother's Gardens: Womanist Prose,* Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich.

Walker, Margaret. 1985. *Jubilee,* Nueva York, Bantam Books.

Wallace, Michele. 1975. "A Black Feminist's Search for Sisterhood", en *The Village Voice,* p. 58D.

Wallerstein, Immanuel. 1974. *The Modern World-System,* vol. 1, Nueva York, Academic Press.

_____. 1976. *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century,* Nueva York, Academic Press.

_____. 1991. "The Construction of Peoplehood: Racism, Nationalism, Ethnicity", en Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein (comps.), *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities,* trad. de Étienne Balibar por Chris Turner, Londres, Verso.

Wallis, Brian y Cynthia Schneider (comps.). 1989. *Global Television,* Cambridge, MIT Press y Wedge.

Ware, Vron. 1992. *Beyond the Pale: White Women, Racism, and History,* Nueva York, Verso.

Washington, Booker T. 1977. *Up from Slavery: An Autobiography,* Nueva York, Bantam Books.

Watney, Simon. 1989. "Taking Liberties: An Introduction", en E. Carter y Simon Watney (comps.), *Talking Liberties: AIDS and Cultural Politics,* Londres, Serpent's Tail.

Weedon, Chris. 1987. *Feminist Practice and Poststructuralist Theory,* Cambridge, Basil Blackwell.

Welty, Eudora. 1977. *The Golden Apples,* Nueva York, Harvest/ Harcourt Brace Jovanovich.

West, Cornel. 1986. "Ethics and Action in Fredric Jameson's Marxist Hermeneutics", en Jonathan Arac (comp.), *Postmodernism and Politics,* Minneapolis, University of Minnesota Press.

_____. 1987. "Minority Discourse and the Pitfalls of Canon Formation", en *Yale Journal of Criticism,* vol. 1, núm. 1, pp. 193-201.

———. 1989. "Black Culture and Postmodernism", en B. Kruger y Phil Mariani (comps.), *Remaking History,* Seattle, Bay Press, pp. 87-96.
———. 1992. *Beyond Eurocentrism and Multiculturalism,* 2 vols., Monroe, Common Courage Press.
———. 1993. *Prophet Reflections: Notes on Race and Power in America,* Monroe, Common Courage Press.
White, Hayden. 1975. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe,* Baltimore, Johns Hopkins University Press.
———. 1976. "Criticism as Cultural Politics", reseña de *Beginning: Intention and Method* de Edward Said, en *Diacritics,* vol. 6, núm. 3, pp. 8-23.
———. 1977. "The Absurdist Moment in Contemporary Literary Alternatives", en Murray Krieger y L. S. Dembo (comps.), *Direction for Criticism: Structuralism and Its Alternatives,* Madison, University of Wisconsin Press.
———. 1978a. "The Historical Text as Literary Artifact", en Robert H. Canary y Henry Kozicki (comps.), *The Writing of History: Literary Form and Historical Understanding,* Madison, University of Wisconsin Press.
———. 1978b. *Topics of Discourse: Essays in Cultural Criticism,* Baltimore, Johns Hopkins University Press.
———. 1980a. "The Value of Narrativity in the Representation of Reality", en *Critical Inquiry,* núm 7, pp. 5-27.
———. 1980b. "Literature and Social Action: Reflections on the Reflection Theory of Literary Art", en *New Literary History,* núm. 20, pp. 363-380.
———. 1987. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation,* Baltimore, Johns Hopkins University Press.
———. 1992. "Writing in the Middle Voice", en *Stanford Literature Review,* vol. 9, núm. 2, pp. 179-187.
———. 1999. *Figural Realism,* Baltimore, Johns Hopkins University Press.
White, Patricia. 1994. "Governing Lesbian Desire: *Nocturne's* Oedipal Fantasy", en Ada Testaferri y Laura Pietropaolo (comps.), *Feminisms in the Cinema,* Bloomington, Indiana University Press.
Willett, John (comp. y trad.). 1964. *Brecht on Theatre: The Development of an Aesthetic,* Nueva York, Hill and Wang.
Williams, Raymond. 1974. *Television: Technology and Cultural Form,* Nueva York, Schocken Books.
———. 1976a. *The Country and the City,* Nueva York, Oxford University Press.
———. 1976b. *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society,* Nueva York, Oxford University Press.
———. 1978. *Marxism and Literature,* Oxford, Oxford University Press.
Winant, Howard. 1990. "Gayatri Spivak and the Politics of the Subaltern", en *Socialist Review,* núm. 20, pp. 89-91.
Witt, Shirley Hill. 1974. "Native Women Today: Sexism and Indian Women", en *Civil Rights Digest,* núm. 6.
Wittig, Monique. 1979. *The Lesbian Body,* Nueva York, William Morrow.
———. 1980. "The Straight Mind", en *Feminist Issues,* núm. 1, pp. 103-112.

———. 1981. "One Is Not Born a Woman", en *Feminist Issues,* vol. 1, núm. 2, pp. 47-54.

———. 1992. *The Straight Mind and Other Essays,* Boston, Beacon Press.

Wolin, Richard. 1984. "Modernism vs. Postmodernism", en *Telos,* núm. 62, pp. 117-130.

Wong, Germaine Q. 1980. "Impediments to Asian-Pacific-American Women Organizing", en *Conference on the Educational and Occupational Needs of Asian Pacific Women,* Washington, D.C., National Institute of Education.

Wong, Nellie, Merle Woo y Yamada Mitsuye. 1974. *Three Asian American Writers Speak Out on Feminism*, Seattle, Red Letter Press.

Wong, Shelley Sunn. 1994. "Unnaming the Same: Thersa Hak Kyung Cha's Dictée", en Norma Alarcón y Elaine Kim (comps.), *Writing Self, Writing Nation,* Berkeley, Third Woman Press, pp. 103-140.

Woo, Merle. 1981. "Letter to Ma", en Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa (comps.), *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color,* Nueva York, Kitchen Table: Women of Color Press, pp. 140-147.

Woolf, Virginia. 1941. *Between Acts,* Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich.

———. 1957. *A Room of One's Own,* Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich.

Wright, Richard. 1966a. *Black Boy: A Record of Childhood and Youth,* Nueva York, Harper and Row.

———. 1966b. *Native Son,* Nueva York, Harper and Row.

Wynter, Sylvia. 1979. "Sambos and Minstrels", en *Social Text,* vol. 1, núm. 1, pp. 149-158.

X, Malcolm, Alex Haley. 1966. *The Autobiography of Malcolm X,* Nueva York, Grove Press.

Yamada, Mitsuye. 1976. *Camp Notes and Other Poems,* San Francisco, Shameless Hussy Press.

Yarbro-Bejarano, Yvonne. 1986a. "The Female Subject in Chicano Theatre: Sexuality, 'Race', and Class", en *Theatre Journal,* vol. 38, núm. 4, pp. 389-407.

———. 1986b. "Cherríe Moraga's *Giving Up the Ghost:* The Representation of Female Desire", en *Third Woman,* vol. 3, núm. 1-2, pp. 113-120.

———. 1988. "Chicana Literature from a Chicana Feminist Perspective", en María Herrera- Sobek y Helena María Viramontes (comps.), *Chicana Creativity and Criticism: Charting New Frontiers in American Literature,* Houston, Arte Público Press, pp. 139-145.

———. 1994. "Gloria Anzaldúa's *Borderlands/La Frontera:* Cultural Studies, 'Difference,' and the Non-Unitary Subject", en *Cultural Critique,* núm. 28, pp. 5-28.

Ybarra-Frausto, Tomás. 1991. "Rasquachismo: A Chicano Sensibility", en Richard Griswold del Castillo, Teresa McKenna e Yvonne Yarbo-Bejarano (comps.), *Chicano Art, Resistance and Affirmation: An Interpretive Exhibition of the Chicano Art Movement, 1965-1985,* Los Ángeles, Wright Art Gallery, pp. 155-162.

Young, Robert. 1990. *White Mythologies: Writing History and the West,* Nueva York, Routledge.

Zejowski, Arlene. 1976. *Image Breaking Images: A New Mythology of Language,* Nueva York, Horizon Press.

Zimmerman, Bonnie. 1981. "What Has Never Been: An Overview of Lesbian Feminist Criticism", en *Feminist Studies,* vol. 7, núm. 3, pp. 202-235.

Zinn, Maxine Baca, Lunn Weber Cannon, Elizabeth Higginbotham y Bonnie Thornton Dill. 1986. "The Costs of Exclusionary Practices in Women's Studies", en *Signs: Journal of Women in Culture and Society,* vol. 11, núm. 2, pp. 296-320.

*Metodología de la emancipación*
—editado por el Programa Universitario de Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México— se terminó de imprimir en Gráfica Premier, S. A. de C. V., 5 de Febrero 2309, Col. San Jerónimo Chicahualco, 52170, Metepec, Edo. de México, el 25 de noviembre de 2015.

La edición consta de 500 ejemplares.

Formación:
Sigma Servicios Editoriales

Cuidado de la edición:
Cecilia Olivares Mansuy

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dr. José Narro Robles
*Rector*

Dr. Eduardo Bárzana García
*Secretario General*

Dra. Estela Morales Campos
*Coordinadora de Humanidades*

PROGRAMA UNIVERSITARIO DE ESTUDIOS DE GÉNERO

Dra. Ana Buquet Corleto
*Directora*

Dra. Helena López González de Orduña
*Secretaria Académica*

Mtra. Natalia Flores Garrido
*Secretaria de Equidad*

Lic. Claudia Itzel Figueroa Vite
*Secretaria de Planeación*

Cecilia Olivares Mansuy
*Jefa del Departamento de Publicaciones*

"La metodología de la emancipación es un conjunto de procesos, procedimientos y tecnologías para descolonizar la imaginación", sostiene Chela Sandoval. Esta afirmación, precisa e indicativa, sintetiza todo un esfuerzo de elaboración de una historia propia, individual y colectiva, en la que han participado innumerables mujeres colocadas en los lugares de la oposición y la resistencia. Remite también a largos procesos de (re)conocimiento de lo que constituye la conciencia, formada en la opresión y la subordinación, que llevan a cabo los-las sujetos ciudadanas, para usar el término de la autora, en su propósito de transformar esas condiciones en resistencia y emancipación. El análisis minucioso y profundo de estos procesos es el que organiza el libro que ahora tienen entre sus manos lectoras y lectores.

*Martha Patricia Castañeda*

ISBN 978-607-02-7164-9